Class 265.613 S P841 Book
General Theological Seminary Library
CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by
EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.
DEAN 1879-1902

OTTO HARRASSOWITZ
BUCHHANDLUNG

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/dieabendlandisch0000drbe

Münchener
Studien zur historischen Theologie
Heft 7

DIE ABENDLÄNDISCHE KIRCHENBUSSE IM AUSGANG DES CHRISTLICHEN ALTERTUMS

Von

DR. BERNHARD POSCHMANN

Professor der Theologie an der Akademie Braunsberg

VERLAG JOSEF KÖSEL & FRIEDRICH PUSTET
MÜNCHEN

Münchener Studien
zur historischen Theologie

MÜNCHENER STUDIEN ZUR HISTORISCHEN THEOLOGIE

Herausgegeben
in Verbindung mit den Professoren
E. EICHMANN / M. GRABMANN
UND E. WEIGL
von
PROFESSOR G. PFEILSCHIFTER

Fortführung
der „Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München"

Heft 7

DIE ABENDLÄNDISCHE KIRCHENBUSSE IM AUSGANG DES CHRISTLICHEN ALTERTUMS

von Dr. Bernhard Poschmann

1928
Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München

DIE ABENDLÄNDISCHE KIRCHENBUSSE IM AUSGANG DES CHRISTLICHEN ALTERTUMS

*

Von
DR. BERNHARD POSCHMANN
Professor der Theologie an der Akademie Braunsberg

*

1818-

1928
Verlag Josef Kösel & Friedrich Pustet, München

265.613S
P841

85686

IMPRIMATUR

Frauenburgi, die 8. Septembris 1926

† Augustinus
Episcopus Warmiensis.

*

IMPRIMATUR

Monachii, die 10. Martii 1928

M. Dunstmair
Vic. Gen.

Made in Germany

*

Copyright 1928 by Josef Kösel & Friedrich Pustet, München

Friedrich Pustet, Graphischer Großbetrieb, Regensburg

VORWORT

Die Drucklegung der schon im Sommer 1926 abgeschlossenen Untersuchung hat sich wegen der schwierigen Zeitverhältnisse verzögert und ist nur durch einen namhaften Zuschuß der Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft ermöglicht worden. Es ist mir eine angenehme Pflicht, der Notgemeinschaft und ihrem hochverehrten Präsidenten, Herrn Staatsminister Dr. Schmidt-Ott, meinen aufrichtigen Dank auszusprechen. Ebenso danke ich herzlich den Herren Herausgebern, insbesondere Herrn Geheimrat Professor Dr. Pfeilschifter, für das freundliche Entgegenkommen, mit dem sie der Arbeit die Aufnahme in die Münchener Studien gewährt haben. Die Fortsetzung der Untersuchung hoffe ich in nicht zu langer Zeit in einer weiteren Schrift vorlegen zu können, die sich vor allem mit dem Übergang von der altkirchlichen zur späteren Bußform zu befassen haben wird.

Braunsberg, den 11. Februar 1928.

Der Verfasser.

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Einleitung 1

I. Bußlehre und Bußpraxis in den verschiedenen Kirchen des Abendlandes 5

1. Die Buße in der römischen Kirche 6

a. Die Notwendigkeit der Buße. Öffentliche Buße auch für geheime crimina 6

b. Das Bekenntnis 11

c. Die Bußleistung 16

d. Die kirchliche Schlüsselgewalt 36

e. Der Minister der Buße 48

f. Die Unwiederholbarkeit der Buße 57

2. Die Buße in der gallischen Kirche 68

a. Sünde und Bußforderung 71

b. Die Gestaltung der Buße 88

c. Die Unwiederholbarkeit der Buße und deren Folgen für die Pönitenten 97

d. Die Bedeutung der Rekonziliation, beleuchtet durch die Praxis der Krankenbuße 104

e. Die seelsorgliche Bußpraxis 115

f. Die conversi 128

3. Die Buße in der spanischen Kirche 143

4. Die Buße in der afrikanischen Kirche 162

II. Die Buße der Kleriker 172

III. Die angebliche kirchliche Privatbuße 204

IV. Die Bußlehre Gregors I. und Isidors von Sevilla 248

1. Gregor I. 248

2. Isidor von Sevilla 278

Schluß 300

Systematisches Sachregister 307

Alphabetisches Autoren- und Quellenregister 313

EINLEITUNG

Seit langem wird in der Theologie eine Geschichte der Buße als Bedürfnis empfunden. Die bisherigen Arbeiten auf diesem Gebiet sind entweder durch die neueren Forschungsergebnisse überholt oder vermögen doch nicht das über vielen wesentlichen Fragen liegende Dunkel zu beseitigen. Eine neue, zuverlässige Geschichte der Buße wird aber ein frommer Wunsch bleiben müssen, solange nicht die notwendigen Vorarbeiten geleistet sind. Noch harren verschiedene Probleme ihrer Klärung durch Einzeluntersuchungen. Für die ersten christlichen Jahrhunderte gehört dazu die noch immer nicht zur Ruhe gekommene Frage, ob die alte Kirche von jeher den Kapitalsündern Verzeihung gewährt hat, für die Folgezeit die Frage nach der Entwicklung des kirchlichen Bußinstituts, insbesondere nach dem Übergang der öffentlichen Buße zu dem später ausschließlich angewandten geheimen Bußverfahren. Gerade in bezug auf die Entstehung der kirchlichen Privatbuße herrscht noch eine große Verworrenheit der Ansichten. Während die einen die sakramentale Privatbuße schon für die ersten Jahrhunderte bezeugt finden, leugnen andere ihre Existenz für das ganze christliche Altertum; wieder andere wollen ihre Spuren erst um die Wende des 4. und 5. Jahrhunderts entdecken. Sehen wir von der Untersuchung der augustinischen Bußlehre ab, dann ist die Diskussion über die Frage in den letzten drei Jahrzehnten vornehmlich von französischen Forschern geführt worden. In zahlreichen Untersuchungen und kritischen Besprechungen haben sie manches dankenswerte Ergebnis zutage gefördert, aber auf der anderen Seite bedürfen ihre Aufstellungen vielfach auch einer kritischen Berichtigung.

Die Erklärung für das Ungenügen der bisherigen Arbeiten dürfte vor allem in dem Fehlen gründlicher und umfassender Einzeluntersuchungen liegen. Augustinus ist der letzte Kir-

chenvater, dessen Bußlehre zum Gegenstand besonderer monographischer Forschung gemacht worden ist. Für die andern Autoren seiner Zeit und der Folgezeit bescheidet man sich im allgemeinen mit einer eklektischen Verwertung des Quellenmaterials. Dabei ist aber nur zu leicht die Gefahr einseitiger Beurteilung gegeben, indem die der Auffassung des Forschers weniger günstigen oder ihr gar widersprechenden Texte entweder überhaupt nicht oder doch nicht in gebührender Weise berücksichtigt werden. Die Gefahr ist um so größer, als gerade die Bußterminologie der alten Kirche sehr unbestimmt und der verschiedensten Deutung fähig ist. Das erste Erfordernis für eine weitere Aufhellung der Bußgeschichte ist darum eine gründliche Erforschung und allseitige Würdigung des gesamten in Betracht kommenden Quellenmaterials. Auch Einzelfragen wie die Entstehung der Privatbuße können ihre Lösung nicht in einer isolierten Behandlung finden, sondern müssen in den Rahmen der allgemeinen Bußlehre hineingestellt werden. Von diesem Gesichtspunkt hat sich die vorliegende Untersuchung leiten lassen. Sie macht zwar nicht den Anspruch auf absolute Lückenlosigkeit in der Quellenverwertung, was bei der Weitschichtigkeit des Materials vermessen wäre; wohl aber darf sie von sich sagen, daß sie die wichtigsten Quellen, sei es aus der Patristik, sei es aus den Konzilsakten, selbständig durchforscht hat und in ruhiger Kritik im Lichte der altchristlichen Vorstellungswelt sowie in gegenseitiger Beleuchtung zu deuten sucht.

G e g e n s t a n d der Untersuchung ist die kirchliche Buße schlechthin, sowohl nach ihrer dogmatischen Seite wie nach ihrer äußeren Gestaltung und ihren rechtlichen Folgen. Die Frage nach ihrem öffentlichen oder privaten Charakter ist darin eingeschlossen. Mit Rücksicht auf die Aktualität der Frage soll aber nach der allgemeinen Darstellung der Kirchenbuße noch ein besonderes Kapitel der kritischen Würdigung der Argumente gewidmet sein, die für die Existenz einer kirchlichen Privatbuße ins Feld geführt werden. Desgleichen soll der Buße der Kleriker, die grundsätzlich der Kirchenbuße nicht unterstehen, ein eigener Abschnitt gelten, weil sie geeignet ist, die Kirchenbuße nach verschiedenen Seiten hin zu

beleuchten. Was die zeitliche Begrenzung des Themas angeht, so erstreckt sich die Untersuchung auf das ausgehende christliche Altertum, weil einmal diese Zeit noch am wenigsten erforscht ist und weil sodann in der aktuellen Frage der kirchlichen Privatbuße gerade sie die entscheidenden Beweise liefern soll. Zudem habe ich bereits in der Auseinandersetzung mit Karl A d a m die Bußlehre des heiligen Augustinus eingehender behandelt, und die neue Schrift mag als eine Art Fortsetzung jener Untersuchungen angesehen werden. Unter dem „ausgehenden christlichen Altertum" ist im allgemeinen das fünfte und sechste Jahrhundert zu verstehen, was nicht hindern soll, hie und da, wo es zur Klärung der Sachlage zweckdienlich erscheint, über die Grenze hinauszugreifen.

Für die bei der Untersuchung einzuschlagende M e t h o d e kamen an sich zwei Wege in Betracht. Es konnte ihr zunächst eine systematische Anordnung gegeben werden in der Weise, daß die einzelnen Momente der Buße der Reihe nach erörtert und jedesmal die entsprechenden Zeugnisse aus den verschiedensten Quellen herangezogen wurden. Dieser Weg hätte den Vorzug der Übersichtlichkeit, brächte aber die Gefahr mit sich, die mehr oder weniger vorhandenen Unterschiede in den Auffassungen und der Praxis der verschiedenen Gegenden und Zeiten zu verwischen und die Entwicklung nicht genügend zur Geltung zu bringen. Der andere Weg wäre der, die einzelnen Quellen nacheinander sprechen zu lassen. Dabei wäre aber eine ermüdende Wiederholung unvermeidlich, und die Arbeit gewänne mehr den Charakter einer Materialiensammlung als einer übersichtlichen Darstellung. Unter diesen Umständen glaubte ich, einen Mittelweg einschlagen zu sollen, und habe demgemäß die Buße in den einzelnen Ländern gesondert behandelt, diese Sonderdarstellungen aber nach systematischen Gesichtspunkten gegliedert. Da trotz gewisser Abweichungen im einzelnen das Bußwesen in den verschiedenen Ländern im großen und ganzen doch dasselbe war, ließen sich Wiederholungen freilich auch so nicht umgehen. Meistens sind sie aber auch durchaus am Platze. Weil der Sinn vieler Texte stark umstritten wird, so

ist es von großem Wert, den einmal festgestellten Sachverhalt durch weitere, aus anderen Situationen erwachsene Zeugnisse zu bestätigen. Die wesentliche Übereinstimmung der aus den Sonderuntersuchungen fließenden Ergebnisse stellt für sich allein ein starkes Beweismoment für deren Richtigkeit dar.

I. Bußlehre und Bußpraxis in den verschiedenen Kirchen des Abendlandes

Augustinus unterscheidet neben der Taufe noch zwei Arten der Buße, die für den Christen in Frage kommen: die Buße für die unvermeidlichen täglichen Sünden, die durch private Bußleistung, vor allem durch das Gebet des Herrn getilgt werden, und die Buße für schwere Vergehen, crimina, die freilich im normalen Christenleben nicht nötig sein sollte, aber dank der eingerissenen Sittenlosigkeit tatsächlich in der Kirche eine große Rolle spielt[1]. Diese zweite Art ist die Buße schlechthin, von dem Kirchenvater gekennzeichnet als pœnitentia maior, luctuosa, lamentabilis, insignis. Die sich ihr unterziehenden Sünder sind die „proprie pœnitentes". Rechtlich ausgeschlossen von der communio sacramentorum, bilden sie einen besonderen Stand in der Kirche, den ordo pœnitentium, werden durch einen besonderen Akt — bezeichnet mit dare (accipere) pœnitentiam — in ihn aufgenommen, unterstehen, solange sie ihm angehören, bestimmten, die Bußübung regelnden Gesetzen sowie der Kontrolle der Kirche, werden endlich durch die Rekonziliation der communio wieder teilhaft. Weil die so geleistete Buße öffentlich-rechtlicher Art ist und sich normalerweise auch in der Öffentlichkeit vollzieht, bezeichnet man sie in der Regel schlechthin als öffentliche Buße. Der Ausdruck kann indes mißverständlich sein. Aus gewissen Gründen konnte nämlich von der Öffentlichkeit mehr oder weniger Abstand genommen werden, z. B. bei der Buße der Kranken oder bei geheimen Vergehen be-

[1] Zur Bußlehre Augustins vgl. Adam, Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustinus, Paderborn 1917; derselbe, Die geheime Kirchenbuße nach dem hl. Augustin, Kempten 1921; sodann meine Abhandlungen: Hat Augustinus die Privatbuße eingeführt? Braunsberg 1920 (fortan zitiert Poschmann I); Die kirchliche Vermittelung der Sündenvergebung nach Augustinus, Ztschr. f. k. Th. Bd. 45, Innsbruck 1921 (zit. Poschmann II); Kirchenbuße und correptio secreta bei Augustinus, Braunsberg 1923 (zit. Poschmann III).

züglich des Bekenntnisses, des Aufnahmeritus und der Rekonziliation[1], ohne daß dadurch der Charakter der Buße wesentlich berührt wurde. Das Wesensmerkmal der eigentlichen Buße im altchristlichen Sinne ist die Zuweisung an den ordo pænitentium. Nur wo sie erfolgt, liegt die „kanonische" Buße mit ihren rechtlichen Folgen vor[2]. Die Buße in diesem näher bestimmten Sinne haben wir im Auge, wenn wir fortan von der Kirchenbuße oder auch der Buße (pænitentia) schlechthin sprechen.

1. Die Buße in der römischen Kirche.

a. Die Notwendigkeit der Buße. Öffentliche Buße auch für geheime crimina.

Die Quellen für das Bußwesen fließen auch in dieser Periode nicht gar zu reichlich. Thematische Erörterungen werden höchstens über die Buße im allgemeinen angestellt; bezüglich der kirchlichen Buße und ihrer Gestaltung sind wir angewiesen auf Konzilsbeschlüsse, Predigten, Briefe und gelegentliche Bemerkungen in andern Schriften. Immerhin aber reichen diese zunächst immer nur einzelne Punkte der Bußdisziplin berührenden Angaben in ihrer Kombination aus, ein einigermaßen zuverlässiges Bild von der damaligen Bußpraxis zu geben.

Für die römische Kirche und ihren Metropolitanbereich kommen in erster Linie in Betracht die gewichtigen Dekretalen Leos des Großen, der, von den verschiedensten Seiten um Entscheidungen angegangen, wie auf andern Gebieten des Glaubens so auch auf dem der Bußdisziplin auf eine Reihe grundlegender Fragen klare und bestimmte Antworten gibt.

Ein autoritatives Zeugnis für die Notwendigkeit der kirchlichen Buße bietet das Schreiben an Theodor, Bischof von Forum Julii. Dieser hatte an den Papst die Anfrage gerichtet, wie er sich solchen gegenüber zu verhalten hätte, die erst in

[1] Vgl. Poschmann III, 37.

[2] Neuerdings ist besonders der französische Forscher Galtier für diese scharfe Abgrenzung des Begriffs nachdrücklich eingetreten. Vgl. De pænitentia, Paris 1923, 187 f.

der Todesgefahr die Buße begehrt hätten und vor der Rekonziliation vom Tode überrascht worden wären. Leo benützt die Gelegenheit, sich zunächst kurz über das Wesen der kirchlichen Buße überhaupt auszusprechen. „Die reiche Barmherzigkeit Gottes", führt er aus, „kommt den menschlichen Fehltritten derart zu Hilfe, daß nicht nur durch die Gnade der Taufe, sondern auch durch das Heilmittel der Buße die Hoffnung auf das ewige Leben wiederhergestellt wird. Wer das Geschenk der Wiedergeburt verletzt hat, kann Verzeihung seiner Vergehen erlangen, wenn er sich selbst verurteilt. Die göttliche Güte hat aber die heilsame Anordnung getroffen, daß die Verzeihung von Gott nur durch die Gebete der Priester erlangt werden kann. Denn der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus, hat den Vorstehern der Kirche die Gewalt gegeben, ut et confitentibus actionem pænitentiæ darent et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent. Bei dieser Tätigkeit steht ihnen der Erlöser selbst stets zur Seite. ... Wenn wir daher unsere Verrichtung ordnungsgemäß und mit glücklichem Erfolg besorgen, dann dürfen wir sicher sein, daß die Gnade des Heiligen Geistes in Wirksamkeit getreten ist[1]."

Also die Buße ist das Gegenstück zur Taufe, eingesetzt für jene, die die Taufgnade „verletzt" haben. Es klingt hier die alte Auffassung durch, daß das Naturgemäße für den Christen die Bewahrung der Taufgnade ist und die Buße nur ein Notbehelf. Unerläßliche Vorbedingung der Sündenvergebung ist die kirchliche Vermittelung. Ob die „Gebete der Priester" sakramental im Sinne der heutigen Lossprechung zu nehmen sind oder im Sinne einer die Bußleistung des Sünders unterstützenden Fürbitte, ist nicht gesagt. Der Ausdruck supplicationes legt aber das letztere nahe. Bestandteile der Buße sind Bekenntnis, Genugtuung und Rekonziliation. Die Wendung actionem pænitentiæ dare weist auf das öffentliche

[1] Ut, si quid per servitutem nostram bono ordine et gratulando impletur effectu, non ambigamus per Spiritum Sanctum fuisse donatum. Ep. 108, 3 ad Theodorum, Mansi, Concilia VI, 209.

Bußverfahren hin: dem Sünder muß die Aufnahme in den ordo pœnitentium gewährt werden. Das Ziel der Buße endlich ist die durch die ianua reconciliationis vermittelte communio sacramentorum, und zwar mit der Wirkung, daß mit der äußeren Aufnahme in die sakramentale Gemeinschaft die innere Begnadigung durch den Heiligen Geist verbunden ist. — Für welche Sünden die so beschriebene Buße erfordert ist, darüber macht der Text keine Angabe. Zweifellos aber nur für schwere Vergehen, wie sich aus der ganzen altchristlichen Praxis ergibt. Zu beachten ist aber, worauf Morinus hinweist[1], daß kein Unterschied gemacht wird zwischen öffentlichen und geheimen Vergehen, sondern daß die Verpflichtung zur pœnitentia, die dem ganzen Tenor nach als öffentlich anzusprechen ist, bei den einen wie bei den andern eintritt.

Diese unterschiedslose Forderung der öffentlichen Buße für öffentliche und geheime Vergehen ergibt sich auch aus einem Bescheid an Rustikus, Bischof von Narbonne[2]. Auf dessen Anfrage, was mit solchen Christen zu geschehen habe, die in der Gefangenschaft ein heidnisches Leben geführt hätten, antwortet Leo: Si convivio solo gentilium et escis immolaticiis usi sunt, possunt ieiuniis et manus impositione purgari, ut deinceps ab idolothytis abstinentes sacramentorum Christi possint esse participes. Si autem aut idola adoraverunt aut homicidiis vel fornicationibus contaminati sunt, ad communionem eos nisi per pœnitentiam publicam non oportet admitti. Hier ist die öffentliche Buße scharf unterschieden von einer andern Bußart, die sich auf Fasten und Handauflegung beschränkt. Wie diese Buße näher zu bestimmen ist, darauf werden wir später zurückkommen müssen[3].

Zunächst möge die Feststellung genügen, daß sie mehr privater Natur ist und nicht unter den Begriff der „eigentlichen" Buße fällt. Entscheidend für die Frage, welche der beiden Bußarten anzuwenden ist, ist nach dem klaren Text allein die

[1] Commentarius historicus de sacramento pœnitentiæ. Venetiis 1702, l. 5 c. 10 p. 195.
[2] Ep. 167, inquis. 19, Mansi VI, 407.
[3] Vgl. Poschmann III, 72 ff.

Schwere des Vergehens. Für vollendeten Götzendienst sowie für Mord und Unzucht ist die öffentliche Buße notwendig, während für leichtere Fälle der Glaubensverleugnung — das bloße Essen von Opferfleisch wird ja schon von Paulus milder beurteilt (vgl. 1 Kor 8) — die geringere Buße genügt. Ob aber die genannten schweren Verbrechen öffentlich bekannt oder geheim geblieben sind, macht für die Verpflichtung zur öffentlichen Buße keinen Unterschied. Die Frage des Rustikus geht allgemein auf die Behandlung jener Leute, die cum gentilibus gentiliter convixerunt, und wenn auch der Abfall vom Glauben seiner Natur nach öffentlich ist, so wird der Papst bei Unzucht und Mord, die erfahrungsgemäß das Tageslicht scheuen, eher an geheime als an öffentliche Vergehen gedacht haben[1]. Wenn er daher die öffentliche Buße ausschließlich den öffentlich bekannten Frevlern zugedacht hätte, müßten wir erwarten, daß er sich auch über die Buße für die geheim gebliebenen Vergehen ausgelassen hätte. Aber nichts von dem. Er unterscheidet lediglich zwischen der Buße für schwere und der für leichtere Vergehen.

Leo nennt Götzendienst, Mord und Unzucht als Sünden, welche die öffentliche Buße verlangen. Wir wissen von Augustinus, daß in der Frage keine einheitliche Praxis bestand[2]. Der Kirchenlehrer von Hippo dehnt den Kreis der tödlichen und durch die eigentliche Buße zu sühnenden Vergehen viel weiter aus[3], erwähnt aber, daß andere ihn auf die drei genannten Kapitalsünden beschränkten. Rauschen meint nun, daß Leo I. in seiner Antwort an Rustikus diese Beschränkung sanktioniert und „die Kirchenbuße nur von denen, welche die drei Sünden tatsächlich und im engern

[1] Morinus (p. 195) weist darauf hin, daß auf öffentlich bekannten Mord von seiten des weltlichen Gerichts die Todesstrafe stand und deswegen die öffentliche Buße hier gar nicht in Betracht kommen konnte; somit hätte der Papst überhaupt nur geheime Fälle im Auge gehabt. Dem gegenüber wäre freilich zu berücksichtigen, daß auch ein öffentlicher Mord, weil in der Gefangenschaft begangen, nicht unter allen Umständen von der römischen Justiz hätte geahndet werden müssen.

[2] De fide et op. 19, 34, ML 40, 220.

[3] Vgl. Poschmann II, 499 ff.

Sinne begangen hatten", verlangt hätte[1]. Diese Deutung liest m. E. aber zuviel aus dem Text heraus. Die Antwort berücksichtigt zunächst nur den vorgelegten Einzelfall jener Christen, die in der Gefangenschaft „heidnisch gelebt" hatten. Mord und Unzucht sind die Vergehen, die neben dem Götzendienst bei ihnen vor allem zu vermuten waren. Wir werden dem Text durchaus gerecht mit der Annahme, daß der Papst nur aus diesem Grunde sie ausdrücklich nennt und die Dreizahl nicht exklusiv im Sinne einer festen, allgemein gültigen Regel aufgefaßt wissen will. Jedenfalls fehlt für eine solche Annahme der Beweis. Sie wird auch nicht, wie wir sehen werden, durch die Praxis der Folgezeit bestätigt.

War die kirchliche Buße unerläßlich bei den genannten schweren Sünden, so konnte sie freiwillig auch für leichtere Vergehen übernommen werden. Das wird bezeugt von Cyprian, der im Gegensatz zu den unbußfertigen sacrificati jene lobt, die schon deswegen, weil sie auch nur an den Abfall gedacht hätten, exomologesim conscientiæ faciant, . . . salutarem medellam parvis licet et modicis vulneribus exquirant[2]. Für die römische Kirche im 5. Jahrhundert bestätigt es uns Innozenz I. in einer Bemerkung über den Tag der Rekonziliation: De pœnitentibus vero, qui sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus pœnitentiam gerunt, . . . quinta feria ante pascha eis remittendum Romanæ ecclesiæ consuetudo demonstrat[3]. Daß es sich hier nur um die öffentliche Buße handeln kann, unterliegt keinem Zweifel. Denn die im Gottesdienst des Gründonnerstags stattfindende Rekonziliation ist öffentlich, und die Fassung des Textes läßt es nicht zu, für die leichteren Sünden eine besondere Bußart und einen besondern Rekonziliationsakt anzunehmen. Im übrigen werden wir die Praxis in der gallischen und spanischen Kirche vielfach bezeugt finden.

---

[1] Eucharistie und Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche.[2] Freiburg 1910, 190.

[2] De laps. 28, Hartel I, 257.

[3] Ep. 1, 7 ad Decentium, Mansi III, 1030.

b. Das Bekenntnis.

Das Bekenntnis ist die notwendige Voraussetzung des kirchlichen Bußverfahrens[1]. Im allgemeinen legt man freilich auch in der uns beschäftigenden Periode der Bußgeschichte auf das mündliche Bekenntnis noch nicht den Nachdruck wie die spätere Zeit. Das Wort confessio hat auch jetzt noch vielfach dieselbe Bedeutung wie das von Tertullian und Cyprian verwendete exomologesis und geht dann auf das in dem öffentlichen Bußverfahren als solchem enthaltene Sichbloßstellen des Sünders. Ein mündliches Bekenntnis vor dem Bischof oder Priester, sei es in der Form der freiwilligen Selbstanklage oder auch nur in der Form des Eingeständnisses der Schuld, wenn bei bekannten Sünden die kirchliche correptio den Anstoß zur Buße gab, war dabei selbstverständlich. Denn nur so konnte das Bußverfahren, das nicht mit der Exkommunikation gegen Hartnäckige verwechselt werden darf, eingeleitet werden. Die Sache ist so klar, daß sie heute keiner Erörterung mehr bedarf. Die Frage dreht sich vielmehr nur noch darum, ob neben der öffentlichen Bußleistung auch noch ein öffentliches Bekenntnis verlangt wurde.

Eine lehrreiche Auskunft darüber gibt uns Leo I. in dem berühmten Schreiben an die Bischöfe von Kampanien, Samnium und Picenum[2]. Er wendet sich darin mit Nachdruck gegen die dort eingerissene Unsitte — er spricht von einer præsumptio contra apostolicam regulam —, die Sünden der einzelnen Büßer öffentlich zu verlesen, wo es doch genüge, den Gewissenzustand allein den Priestern in geheimem Bekenntnis zu eröffnen[3]. So lobenswert es sei, freiwillig aus echter Bußgesinnung heraus ein öffentliches Bekenntnis abzulegen, so gefährlich sei es, ein solches Bekenntnis zu einer allgemeinen Pflicht zu erheben. Nicht alle Sünden seien der-

[1] Vgl. Leo I., ep. 108, 3 (oben 7): Christus hat den Vorstehern der Kirche die Gewalt gegeben, ut confitentibus actionem pœnitentiæ darent.

[2] Ep. 168, 2, Mansi VI, 410 f.

[3] Illam autem contra apostolicam regulam præsumptionem, quam nuper agnovi a quibusdam illicita usurpatione committi, modis omnibus constituo submoveri. De pœnitentia scilicet, quæ a fidelibus postulatur, ne de singulorum peccatorum genere libello scripta professio publice recitetur, cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta.

art, daß die Büßer ihr Bekanntwerden nicht zu fürchten brauchten. Deswegen sei jene Unsitte — improbabilis consuetudo — zu beseitigen, damit die Leute nicht aus Scham oder gar aus Furcht vor dem weltlichen Strafrichter sich von den Heilmitteln der Buße fernhielten. „Denn es genügt jenes Bekenntnis, das zuerst Gott dargebracht wird, dann aber auch dem Priester, der für die Vergehen der Büßer als Fürsprecher eintritt. Dann nämlich erst werden sich mehr zur Buße bewegen lassen, wenn der Gewissenszustand des Beichtenden nicht mehr vor den Ohren des Volkes veröffentlicht wird."

Diesem Erlaß Leos ist vielfach eine Tragweite beigelegt worden, die sein Inhalt nicht rechtfertigt. Protestantische Theologen haben aus ihm herausgelesen, daß Leo die geheime oder private Buße eingeführt habe[1], nach katholischen Forschern hat durch ihn „die öffentliche Buße zugunsten der Privatbuße eine bemerkenswerte Einschränkung erfahren", was zusammen mit einer andern, später zu besprechenden Neuerung bezüglich der Buße der Rückfälligen „einen gewaltigen Umschwung im ganzen Bußwesen" darstelle[2]. In Wirklichkeit hat der Papst an der zu Recht bestehenden Bußordnung nichts ändern wollen und tatsächlich nichts geändert. Die Praxis, gegen die er sich mit solcher Entschiedenheit wendet, ist in seinen Augen ein Mißbrauch, widerspricht der „apostolischen Regel", also mindestens einer in der römischen Kirche fest eingebürgerten und selbstverständlichen Übung. Diese besteht darin, daß in Rom — ebensowenig wie nach dem klaren Zeugnis Augustins in Karthago — die geheimen Sünden der Büßer ohne deren Willen nicht öffentlich bekanntgegeben werden dürfen. Die Mißbilligung trifft, wie ich schon von anderer Stelle ausgeführt habe[3], ausschließlich das öffentliche Bekanntgeben der Sünde, nicht die öffentliche Buße überhaupt. Unter der „von den Gläubigen begehrten

[1] So Kliefoth, Beichte und Absolution, Schwerin 1856, 127; Pijper, Geschiedenis der boete en biecht I, s'Gravenhage 1891, 273; dagegen aber schon Loening, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I, Straßburg 1878, 269 ff.

[2] So Kirsch, Zur Geschichte der katholischen Beichte, Würzburg 1902, 83.

[3] Poschmann, III, 40.

pœnitentia", die vielen durch die gerügte Unsitte verleidet wird, kann nur die durch das Kirchengesetz geregelte öffentliche Buße verstanden werden. Eine andere Buße war ja in jenen Gegenden gar nicht Übung, und nur die öffentliche Verkündigung der geheimen Sünden, nichts anderes, wird vom Papst getadelt. Alle Ausdrücke des Erlasses, mit denen der Mißbrauch verurteilt wird, gehen auf die direkte mündliche Bekanntgabe, nicht etwa auf die allgemeine Diskreditierung durch die öffentliche Bußleistung: sufficit solis sacerdotibus indicari confessionesecreta — metuunt inimicis suis sua facta reserari — sufficit illa confessio, quæ primum Deo offertur, tunc etiam sacerdoti — tunc plures ad pœnitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicatur conscientia confitentis. Die öffentliche Bußleistung allein war nicht so diffamierend, da ihr die verschiedensten Vergehen, also auch solche, die im Urteil der Menschen weniger gravierend waren, zugrunde liegen konnten[1] und außerdem, wie wir hörten, die öffentliche Buße auch für leichte Sünden freiwillig übernommen werden durfte. Wenn Leo sagt: non omnium huiusmodi sunt peccata, ut ea, qui pœnitentiam poscunt, non timeant publicare, dann läßt er damit selbst durchblicken, daß gewisse andere Sünden von der öffentlichen Meinung nicht gar zu viel zu fürchten hatten. — Was also der Papst mit seinem Erlaß bezeugt, ist der Tatbestand einer öffentlichen Buße mit geheimem Sündenbekenntnis bei geheimen Vergehen.

Für die geschichtliche Betrachtung drängt sich noch die Frage auf, wie die beanstandete Gewohnheit zu erklären ist. Der Papst stellt sie anscheinend als einen vor nicht zu langer Zeit widerrechtlich eingeführten Mißbrauch hin — illam etiam contra regulam apostolicam præsumptionem, quam nuper agnovi a quibusdam illicita usurpatione com-

[1] Wir brauchen nur an das furchtbare Sittengemälde zu denken, das Salvian, ein Zeitgenosse Leos, von den damaligen Christen entwirft, um zu erkennen, daß etwa die Sünden gegen das sechste Gebot, die sicher den Hauptgegenstand der Buße ausmachten, von den Durchschnittschristen nicht gar zu schlimm werden beurteilt worden sein. Salvian, De gubernatione Dei, 3, 9, 44 f., Ed. Pauly (C. S. E. L. 8), 57.

mitti —. Nun braucht man aber an sich den Ausdruck regula apostolica nicht zu pressen. Nach dem von Tertullian verkündeten Grundsatz der præscriptio[1] hatte die alte Kirche kein Bedenken, feststehenden Gebräuchen ohne weiteres apostolischen Ursprung zuzuerkennen. Manche Forscher vertreten tatsächlich die Meinung, daß bis gegen Ende des 4. Jahrhunderts das öffentliche Bekenntnis auch geheimer Sünden allgemein gefordert worden wäre; sie berufen sich dafür auf Tertullian, Cyprian, Origenes, Ambrosius u. a.[2] Wäre ihre Ansicht richtig, dann läge die Vermutung nahe, daß die von Leo bekämpfte Praxis wesentlich nur ein Überbleibsel des in früherer Zeit allenthalben üblichen Verfahrens darstelle[3]. Allein die Bezeugung des pflichtmäßig öffentlichen Bekenntnisses für alle schweren Sünden ist zum mindesten nicht eindeutig sicher. Die herangezogenen Texte können, wie Vacandard zutreffend feststellt[4], erklärt werden entweder mit der Forderung der öffentlichen Buße, die auch ohne besonderes öffentliches Bekenntnis eine publicatio sui ist, oder mit dem bloßen Anraten des öffentlichen Bekenntnisses, wie ja auch Papst Leo es als Bekundung besonderen Bußeifers durchaus anerkennt[5]. Vielleicht gehen wir daher nicht fehl mit der

[1] Vgl. Advers. Marc. 4, 5, Oehler II, 165: In summa, si constat id verius, quod prius, id prius, quod ab initio, id ab initio, quod ab apostolis, pariter utique constabit id esse ab apostolis traditum, quod apud ecclesias apostolorum fuerit sacrosanctum.

[2] So Morinus, l. 5 c. 12 und 13 p. 199 ff., von neueren Autoren z. B. Kirsch, Zur Geschichte der kath. Beichte, Würzburg 1902, 71 ff.

[3] So z. B. Kurtscheid, Das Beichtsiegel in seiner geschichtl. Entwicklung, Freiburg 1912, 30.

[4] In Vacant-Mangenot, Dictionnaire de théologie catholique III, 857.

[5] Galtier, a. a. O. 357 f. schreibt ganz apodiktisch: Si excipias abusum a S. Leone . . . reprobatum tamquam „contra apostolicam regulam", non invenias ullum in antiquitate confessionis huiusmodi exemplum. Ich möchte die Frage offen lassen. In bezug auf die berühmte Origenes-Stelle (hom. 2, 6 in Ps 37) vgl. noch Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht, Donauwörth 1913, 110 f. — Übrigens ist es sogar fraglich, ob selbst bei öffentlichen Vergehen ein ausdrückliches öffentliches Bekenntnis gefordert worden ist. Leo macht in seinem Verbot, die Sünden öffentlich vorzulesen, keinen Unterschied zwischen öffentlichen und geheimen Sünden. Von Augustinus wissen wir, daß er für öffentliche Sünden zur Beseitigung des Ärgernisses eine öffentliche Rüge verlangt (Serm. 82, 7, 10, ML 38, 511); aber von einem besonderen öffentlichen Be-

Annahme, daß diese freiwillige Leistung des öffentlichen Bekenntnisses der Ausgangspunkt für die Entwicklung des in Rede stehenden Mißbrauchs gewesen ist, indem man in einzelnen Gegenden Italiens das bloß Geratene zur allgemeinen Pflicht erhoben hätte[1].

Einen Beleg dafür, daß zur Zeit Leos die öffentliche Buße auch für geheime Vergehen in Italien eine selbstverständliche Übung ist, gibt uns eine Bemerkung des heiligen Maximus von Turin, dessen Episkopat mit der Regierung Leos ungefähr zusammenfällt. Er sagt in einer Predigt: „Jeder Christ, der seine Sünden verheimlichen will, ist in geistigem Sinne ein Fuchs. Wie nämlich der Fuchs wegen seiner Listen sich im Versteck aufhält, so verbirgt sich auch der schweigende Sünder wegen seines Sündenbewußtseins in Höhlen. Und wie jener es nicht wagt, mitten unter die Menschen zu gehen und die Tücke seines Gebahrens offen kundzutun, ita et hic erubescit in media ecclesia conversationis suæ nequitiam con-

---

kenntnis spricht er nicht, läßt vielmehr durchblicken, daß zum Bekenntnis vor der Öffentlichkeit das einfache „peccavi" genügt (Serm. 393, ML 38, 1714), das zudem nicht bloß durch verba, sondern auch durch signa ausgedrückt werden kann (Enchir. 17, 65, ML 40, 262; vgl. Adam, Die kirchl. Sündenvergebung nach dem hl. Augustin, 60). Ebenso lassen sich auch die von einem öffentlichen Bekenntnis sprechenden Zeugnisse bei andern Vätern deuten, z. B. bei Ambrosius (De pæn. 2, 3, 19, ML 16, 501 u. a.). Batiffol dürfte recht haben, wenn er schreibt: Dans ce sens saint Ambroise peut parler d'un aveu public. Mais cet aveu est implicite à la satisfaction, rien d'autre. L'on ne fournit aucune preuve de l'existence de la confession publique explicite des fautes graves, et les faits ou les textes qu'on allègue la dénoncent, au contraire, comme un abus, accidentel, inconvenant (Études d'histoire et de théologie positive I, Paris 1906, 211). Naturgemäß konnte ein öffentliches Bekenntnis, dem schon eine geheime Anklage oder wenigstens ein Schuldgeständnis vor dem Priester vorausgegangen war, nur den Sinn haben, daß der Pönitent einen besondern Akt der Verdemütigung auf sich nahm. Es war ein Teil der von ihm geleisteten Buße, nicht die sakramentale Beicht; diese haben wir in dem ersten, geheimen Bekenntnis zu suchen. Vgl. Tixeront, Comment se confessaient les Chrétiens des premiers siècles? in der Monatschrift L'Université catholique, Nouv. série 72 (1913), 224.

[1] Vacandard (ebenda) stellt den Fall auf eine Stufe mit der von Paulinus, dem Biographen des hl. Ambrosius, an den zeitgenössischen Priestern getadelten Gewohnheit, über die ihnen gebeichteten crimina zu sprechen (Vita Ambrosii 39, ML 14, 40). Ich glaube indes gezeigt zu haben, daß die Bemerkung des Paulinus mit der Frage der öffentlichen oder geheimen Buße nichts zu tun hat (Poschmann III, 59 f.).

fiteri[1]". Offenkundig handelt es sich hier um geheime Vergehen. Trotzdem wird vom Sünder gefordert, daß er sie vor versammelter Gemeinde bekenne. Man könnte zunächst sogar an ein mündliches Bekenntnis denken. Aber man wird dem confiteri auch gerecht, wenn man es gemäß dem Sprachgebrauch der älteren Schriftsteller bloß in dem vorhin erwähnten Sinne des in der öffentlichen Bußleistung liegenden Schuldbekenntnisses nimmt[2].

c. Die Bußleistung.

Über die Gestaltung der öffentlichen Buße „im Abendland und insbesondere in der römischen Kirche" um die Mitte des 5. Jahrhunderts gibt uns eine anschauliche Darstellung der griechische Kirchenhistoriker Sozomenus. Er hatte weite Reisen gemacht, war wahrscheinlich auch in Rom gewesen, so daß wir keinen Grund haben, in seinen Bericht irgendwelche Zweifel zu setzen. Er schreibt in bezug auf die römische Kirche: „Dort gibt es einen besondern, für alle sichtbaren Platz für die Büßer *(ἐκδηλός ἐστιν ὁ τόπος τῶν ἐν μετανοίᾳ ὄντων)*. Da stehen sie beschämt und voller Trauer. Wenn aber die gottesdienstliche Feier vollendet ist, bei der sie an dem, was nur den Eingeweihten zukommt, nicht teilnehmen dürfen *(ἤδη δὲ πληρωθείσης τοῦ θεοῦ λειτουργίας, μὴ μετασχόντες ὧν μύσταις θέμις)*, werfen sie sich mit Seufzen und Stöhnen zur Erde nieder. Der Bischof kommt ihnen weinend entgegen und

---

[1] Serm. 115, 382, ML 57, 523.

[2] Im übrigen ist leider aus den zahlreichen Predigten des großen Bischofs, so reiche Ausbeute sie für die Kenntnis des religiös-sittlichen Lebens der damaligen Zeit bieten, für die Gestaltung der Kirchenbuße kaum etwas von Belang zu entnehmen. Erwähnung verdient allenfalls eine Notiz bezüglich der Praxis gewisser Häretiker (jedenfalls Manichäer), deren Vorsteher die Lossprechung für Geld gewährten. Hom. 104, 346, ML 57, 494 f.: Præpositi eorum, quos presbyteros vocant, dicuntur tale habere mandatum, ut si quis laicorum fassus fuerit crimen admissum, non dicat illi: Age pœnitentiam, deplora facta tua, defle peccata; sed dicat: Pro crimine da tantum mihi et indulgetur tibi. Vanus plane et insipiens presbyter, qui cum ille prædam accipiat, putat, quod peccatum Christus indulgeat. Nescit, quia salvator solet peccata donare et pro delicto quærere pretiosas lacrimas, non pecunias numerosas. Das Sündenbekenntnis vor dem Priester als Einleitung der Buße ist hier als selbstverständliche Übung vorausgesetzt.

wirft sich ebenfalls zu Boden, indes die ganze Gemeinde in Tränen überfließt. Danach erhebt sich zuerst der Bischof und heißt auch die Liegenden aufstehen; nachdem er dann geziemenderweise ein Gebet über die büßenden Sünder gesprochen hat, entläßt er sie. Freiwillig aber büßt dann jeder für sich mit Fasten, Vernachlässigung der Körperpflege, Enthaltung von Speisen, oder was ihm sonst auferlegt worden ist, und wartet so die Zeit ab, die ihm der Bischof zumißt. Wenn aber der festgesetzte Tag gekommen ist, wird er, gleichsam als ob er eine Schuld eingelöst hätte, von der Strafe der Sünde befreit und erhält wieder seinen Platz unter dem Volke *(μετὰ τοῦ λαοῦ ἐκκλησιάζει)*. Dieses Verfahren üben die römischen Priester seit der ältesten Zeit bis in unsere Tage hinein[1]."

Heben wir die einzelnen Momente der hier dargestellten Bußordnung heraus, so ist das erste die Exkommunikation, und zwar im Sinne des Ausschlusses von der Eucharistie. Im übrigen nehmen die Büßer im Unterschied zu den die niederen Bußstufen persolvierenden Büßern der griechischen Kirche an der ganzen gottesdienstlichen Feier teil[2]. Dieser Ausschluß, der an sich durch den Gewissenszustand des Sünders geboten ist, stellt indes nur die negative Seite der Buße dar. Die eigentliche, die Sünden tilgende Bußübung besteht in Akten der Beschämung und der Abtötung, die teils öffentlich vor versammelter Gemeinde, teils privatim zu leisten sind. In der Kirche ist es vor allem der besondere Bußplatz und der eigens mit den Büßern vorgenommene Ritus, der sie vor dem Volk bloßstellt und die empfindlichste Selbstverdemütigung bedeutet. Unter den persönlichen Bußübungen hebt Sozomenus in erster Linie das Fasten hervor, dann die Vernachlässigung

[1] Hist. eccl. 7, 16, MG 67, 1460 f.

[2] Erst *πλειρωθείσης τῆς τοῦ θεοῦ λειτουργίας* findet der Bußritus statt. Morinus (l. 6 c. 9 p. 263) übersetzt falsch: cum vero completur Dei liturgia, so daß die Büßer schon während des Gottesdienstes vor dem Beginn der Missa fidelium entlassen worden wären. Ebenso Probst (Die abendländische Messe vom 5. bis 8. Jahrh., Münster 1896, 114 f.) und Rauschen (a. a. O. 199). Dagegen H. Koch (Die Büßerentlassung in der abendländischen Kirche. Theol. Quartalschr. 82 [1900], 484).

des äußeren Menschen[1]; im übrigen werden die Bußleistungen vom Bischof festgesetzt.

Eine Illustration und zugleich eine Ergänzung zu dem Bericht des griechischen Geschichtschreibers finden wir bei Hieronymus in der Beschreibung, die er von der Buße Fabiolas, einer vornehmen Römerin, gibt[2]. Diese hatte sich von ihrem ersten, ehebrecherischen Manne geschieden und zu dessen Lebzeiten einen andern geheiratet. Nach dem Tode des zweiten Mannes tat sie öffentlich Buße, und Hieronymus spendet ihr dafür überschwengliches Lob: Sie ist der Ruhm der Christen, ein Wunder für die Heiden. Ihr Fasten wird übertroffen von dem reichen Almosen, ihre Demut von der Glut des Glaubens. Wertvoller als das Vertauschen ihrer seidenen Gewänder mit der plebejischen Kleidung und als die freiwillige Unsauberkeit, hinter der sich immer noch Eitelkeit verstecken könnte, ist die Demut des Geistes. Wer hätte es für möglich gehalten, daß sie in einer Zeit, wo andere junge Witwen sich einem freien, schrankenlosen Leben hingeben, saccum indueret, ut errorem publice fateretur, et tota urbe spectante Romana ante diem paschæ in basilica quondam Laterani ... staret in ordine pænitentium, episcopo, presbyteris et omni populo collacrimantibus sparsum crinem, ora lurida, squalidas manus, sordida colla submitteret? ... Sie entblößte vor allem Volk ihre Wunde, und das weinende Rom erblickte an ihrem Körper das häßliche Geschwür ... Sie trat nicht in die Kirche des Herrn ein (non est ingressa ecclesiam Domini), sondern ließ sich gleich Maria, der Schwester des Moses, draußen vor dem Lager nieder, bis der Priester, der

[1] Das Wort *ἀλουσίαι* besagt zunächst soviel wie ungewaschen, schmutzig sein, bezieht sich aber auch auf Unordnung in der Kleidung, der Haartracht u. a. Die Alten sahen darin eine natürliche Bekundung des Schmerzes. Vgl. Cyprian, De laps. 30, Hartel I, 259: si quem de tuis carum mortalitatis exitu perdidisses, ingemesceres dolenter et fleres, facie inculta, veste mutata, neglecto capillo, vultu nubilo, ore deiecto indicia mæroris ostenderes. Tertullian (De pæn. 9, Oehler I, 660) schreibt demgemäß von der Buße: De ipso quoque habitu atque victu mandat sacco et cineri incubare, corpus sordibus obscurare ... hominem squalidum facit. Ambrosius (De pæn. 1, 8, 37, ML 16, 477) gegen die Novatianer: Non ferunt oculi vestri vilia vestimentorum, illuviem sordidatorum.

[2] Ep. 77, 2, ML 22, 619 f.

sie hinausgeworfen, selber sie zurückriefe... Und nachdem sie vor den Augen der ganzen Kirche wieder in die Gemeinschaft aufgenommen worden war, kehrte sie nicht zum weltlichen Leben zurück, sondern gab ihr ganzes Vermögen für die Armen und Kranken hin.

Die hier gegebene anschauliche Schilderung der Buße fügt sich glatt in den allgemeinen Bericht des Sozomenus ein, sowohl was die persönlichen Bußleistungen als was den kirchlichen Bußritus betrifft. Hier wie dort derselbe äußere Aufzug der Büßer — Hieronymus erwähnt noch das Bußgewand —, der besondere Büßerplatz und die Mittrauer der Gemeinde. Einer Aufklärung bedarf nur die Bemerkung, daß Fabiola non est ingressa ecclesiam Domini, sed extra castra .. separata consedit. Man könnte daran denken, daß in Rom ebenso wie im Morgenland da, wo die Bußstationen bestanden, die Büßer, bevor sie in den ordo pænitentium eingereiht wurden, zunächst die Kirche überhaupt nicht betreten durften, sondern vor dem Eingang die Gläubigen um ihre Fürbitte anflehen mußten. Tatsache ist, daß auch im Abendland die schwere Sünde grundsätzlich den vollen Ausschluß aus der Kirche nach sich zog. Es war deshalb dem Todsünder zunächst jedwede Teilnahme am Gottesdienst verwehrt. Erst wenn ihm auf seine Bitte hin die Buße gewährt war — für die alte Kirche war die Zulassung zur Buße eine große Gnade, deren Gewährung nicht ohne weiteres selbstverständlich war, wie wir noch hören werden —, durfte er als Büßer die Kirche betreten[1]. Es fragt sich nur, ob er diese Bitte um Gewährung der Buße durch die Fürsprache der Gläubigen verstärken mußte. Von Ambrosius wissen wir, daß er die Büßer eindringlichst auffordert, sich um die Interzession der Gläubigen zu bemühen[2]. Allein es ist nicht sicher,

[1] Demgemäß warnt Ambrosius den Kaiser Theodosius, bevor er Buße getan, dem Opfer beizuwohnen: noli peccato tuo aliud peccatum addere, ut usurpes, quod usurpasse multis officit. . . . offerre non audeo sacrificium, si volueris assistere. Ep. 51, 12. 13. ML 16, 1163. Richtig Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt, Leipzig 1898, 276 A. 1: „Dieses Verbot und die Auflage, die dem Sünder gemacht wird, daß er darum bitten muß, zur Buße angenommen zu werden, ist der Stufe des Fletus gleichwertig."

[2] Er wendet sich gegen die falsche Scham, die sie davon abhält. Wenn

ob der Kirchenvater dabei an ein direktes Anflehen der einzelnen Gläubigen vor der Zulassung zur Buße denkt. Denn auch die Kirchenbuße als solche mit ihrem besondern Bußplatz und ihren Zeremonien während der gottesdienstlichen Feier ist ein Hilferufen an die Gläubigen. Vielleicht will also Ambrosius mit seiner Mahnung nur darauf hinaus, die Sünder überhaupt zur öffentlichen Buße zu bewegen, die gerade aus der Interzession der mitbüßenden Gemeinde ihre Kraft zieht[1]. Was nun den Fall Fabiola angeht, so weisen zunächst, wie H. Koch geltend macht[2], die beiden Perfektformen ingressa est et consedit „klar und deutlich auf einen einmaligen Akt und schließen eine Wiederholung gebieterisch aus". Die von Hieronymus geschilderten Vorgänge vollziehen sich an ein und demselben Tage[3]. Wenn also Fabiola an diesem Tage zunächst draußen vor der Kirche geblieben ist, so läßt sich daraus noch keineswegs erschließen, daß den Büßern überhaupt eine längere Zeit hindurch der Eintritt in die Kirche ver-

---

es gälte, die Verzeihung von Menschen zu erreichen, dann wüßte man die Scham zu überwinden, würfe sich vor dem Beleidigten auf die Knie, küßte seine Füße, nähme seine unschuldigen Kinder als Fürsprecher mit. In der Kirche aber schrecke man davor zurück, wo es zur Versöhnung Gottes darauf ankomme, ut patrocinium tibi ad obsecrandum sanctae plebis requiras . . . Fleat pro te mater ecclesia et culpam tuam lacrimis lavet . . . Amat (Christus), ut pro uno multi rogent. De pæn. 2, 10, 91. 92, ML 16, 519.

[1] De pæn. 1, 15, 80, ebd. 490: operibus quibusdam totius populi purgatur et plebis lacrimis abluitur, qui orationibus et fletibus plebis redimitur a peccato et in homine mundatur interiore. Donavit enim Christus ecclesiæ suæ, ut unum per omnes redimeret, quæ Domini Jesu meruit adventum, ut per unum omnes redimerentur. Hieronymus, Dial. contr. Lucif. 5, ML 23, 159: nec prius (sacerdos) unum membrum restituit sanitati, quam omnia simul membra confleverint. Facile quippe ignoscit filio pater, cum mater pro visceribus suis deprecatur. — Bei Augustinus ist von einer Aufforderung an die Büßer, die Gläubigen um ihre Fürbitte anzugehen, nirgends mehr die Rede; er ermahnt aber die Gläubigen, für die Büßer zu beten (vgl. En. in Ps 61, 23, ML 36, 747; C. ep. Parm. 3, 1, 3, ML 43, 84), und sieht ebenfalls in dem den Sünder unterstützenden Fürbittgebet der Gemeinde den Zweck der Kirchenbuße: agite pænitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro vobis ecclesia (serm. 392, 3, ML 38, 1711). S. Adam, a. a. O. 59.

[2] Der Büßerplatz im Abendland, Theol. Quartalschr. 85 (1903), 262.

[3] Ante diem paschæ bezeichnet den Gründonnerstag, an dem, wie wir aus sonstigen Zeugnissen wissen, in der römischen Kirche die Rekonziliation vorgenommen wurde. Koch erinnert daran, daß Hieronymus in der Vulgata Joh 13, 1 *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* übersetzt mit ante diem festum paschæ. Ebd. 261.

wehrt war[1]. Außerdem dürfen wir nach der ganzen Art, wie Hieronymus die Buße der vornehmen Römerin schildert, damit rechnen, daß sie freiwillig über die geforderte Bußleistung hinausgegangen ist. Auch aus diesem Grunde geht es nicht an, ohne weiteres aus ihrer tatsächlichen Bußübung ein allgemeines Bußgesetz zu machen. Wahrscheinlich aber ist bei dem Satz: non est ingressa ecclesiam etc. gar nicht an ein Draußenbleiben vor der Kirche zu denken; er dürfte vielmehr nur besagen, daß Fabiola getrennt von den Gläubigen staret in ordine pænitentium. Wie der Kontext zeigt, beschreibt Hieronymus zuerst kurz den Bußvorgang und hebt dann in längerer Ausführung unter Anführung verschiedener Beispiele aus der Schrift die einzelnen Momente heraus, um die heroische Leistung der Büßerin ins rechte Licht zu stellen. Das „non est ingressa ecclesiam" besagt gegenüber dem vorher berichteten „stare in ordine pænitentium" sachlich ebensowenig etwas Neues wie das unmittelbar vorausgehende „aperuit cunctis vulnus suum". Das „ingredi ecclesiam" erfolgt bei der Rekonziliation, wenn der Büßer wieder seinen Platz unter den Gläubigen einnehmen darf; es hat den gleichen Sinn wie das „ἐκκλησιάζειν μετὰ τοῦ λαοῦ" des Sozomenus[2]. Man darf daher aus der Stelle auch nicht mit Batiffol[3] folgern, daß der Büßerplatz sich außerhalb der Kirche, im „Atrium", befunden habe[4]. Davon ist bei Hieronymus ebensowenig die Rede wie bei Sozomenus.

Die für die Büßer geltende Exkommunikation erstreckt sich also, abgesehen von ganz schweren Vergehen, auf den

---

[1] Wir wissen nur aus einzelnen noch zu besprechenden Fällen, daß für gewisse ganz schwere Vergehen auch in unserer Periode zunächst ein solch vollständiger Ausschluß verhängt wurde.

[2] So sieht auch Rauschen (a. a. O. 198) mit dem bildlichen Ausdruck „außerhalb des Lagers" den Bußplatz bezeichnet.

[3] La missa pænitentium en Occident d'après une théorie nouvelle im Bulletin de littérature ecclésiastique 1902, 5—18.

[4] Koch hat in den genannten beiden Abhandlungen den Beweis erbracht, daß diese Auffassung ebensowenig haltbar ist wie die Annahme einer auch im Abendland überall stattfindenden Büßerentlassung vor der missa fidelium. Es ist hier nicht der Ort, auf die Kontroverse näher einzugehen, weil wir dazu schon die erst später zu erörternde Bußpraxis der andern Kirchen heranziehen müßten. Wir werden an gegebener Stelle darauf zurückkommen.

Ausschluß von der Eucharistie oder, wie Papst Leo sagt, von der „communio sacramentorum[1]". Es fällt aber darunter nicht nur der Empfang der Kommunion, sondern auch das „offerre". Wenn also auch die Pönitenten der Liturgie beiwohnen, so dürfen sie keine Oblationen darbringen, sondern stehen lediglich in der „Gebetsgemeinschaft" mit den Gläubigen. Einen klaren Beweis dafür bietet das Synodalschreiben des Konzils von Rom 487, das Felix III. an die sizilischen Bischöfe richtet. Es handelt sich um Christen, die in der Verfolgung zum Arianismus abgefallen waren und sich hatten wiedertaufen lassen. Das Konzil bestimmt, daß can. 11 von Nicäa für sie Anwendung finde: tribus annis inter audientes sint, septem vero annis subiaceant inter pænitentes manibus sacerdotum, duobus etiam oblationes modis omnibus non sinantur offerre, sed tantummodo sæcularibus in oratione socientur[2]. Wir haben hier einen jener schweren Fälle, wo zunächst die Teilnahme an der Liturgie überhaupt versagt wird. Wenn nun aber hier sogar nach der sieben Jahre währenden eigentlichen Buße vorab erst die bloße Gebetsgemeinschaft gewährt wird, dann muß das um so mehr für die Zeit der Buße selbst gegolten haben.

Mit dem über die Büßer beim Gottesdienst gesprochenen Gebet war die Handauflegung des Bischofs verbunden. Wir finden den Ritus bezeugt durch Augustinus für die afrikanische Kirche[3]; ebenso werden wir ihn in der gallischen und spanischen Kirche antreffen. Für Rom wird er bestätigt durch das soeben erwähnte Synodalschreiben des Papstes Felix III: septem annis subiaceant inter pænitentes manibus sacerdotum; zum Schluß des Erlasses wird eingeschärft, daß kein fremder Bischof oder Priester pænitentem vel sub manu positum sacerdotis ohne Zustimmung des zuständigen

[1] S. oben 7. — Es ist derselbe Tatbestand, den wir bei Augustinus bezeugt finden. Vgl. Adam, a. a. O. 57; Poschmann III, 7 f.

[2] Ep. 7 ad episcopos Sicil., Mansi VII, 1058.

[3] Vgl. serm. 232, 7, 8, ML 38, 1111: abundant hic pænitentes; quando illis imponitur manus, fit ordo longissimus . . . nolunt inde surgere, quasi electus sit locus pænitentiam.

Bischofs rekonziliieren dürfe[1]. Die während der ganzen Bußzeit wiederholte Handauflegung erscheint somit geradezu als der die kirchliche Buße kennzeichnende Ritus. Ihrer inneren Bedeutung nach ist sie gemäß Augustinus nur die äußere Form des Fürbittgebetes[2] und für den Büßer zugleich ein Akt der Verdemütigung[3].

Soviel über den äußeren Bußritus. Bei aller Wichtigkeit aber, die ihm beigelegt wurde, blieb die Hauptsache immer die persönliche, im stillen geleistete Genugtuung. Sie bestand wesentlich in der Übung dessen, was wir heute als „gute Werke" bezeichnen, also in Gebet, Fasten und Almosen. Die Verzeihung muß von Gott in anhaltendem Gebet erfleht, die Sünden mit Tränen der Reue abgewaschen werden. Das Gebet und das Mittrauern der Kirche kommt nur als Ergänzung der persönlichen Bemühungen hinzu[4]. Als aqua lacrimarum ist die Buße das Gegenstück zur aqua Jordanis der Taufe[5].

Das Fasten ist das nächstliegende Mittel zur Abtötung und erscheint deswegen vielfach als das Bußmittel schlechthin[6]. Im weitern Sinne umfaßt es nicht nur die Enthaltung von Speise und Trank, sondern auch den Verzicht auf andere Genüsse leiblicher und geistiger Art. Der Büßer soll seinen Schlaf abkürzen, muß geschlechtliche Enthaltsamkeit üben, darf nicht nach weltlichen Ehren streben usw. „Glaubt jemand," fragt Ambrosius, „daß dort wahre Buße sei, wo der Ehrgeiz nach neuen Würden strebt, wo der Wein in Strömen fließt, wo selbst der eheliche Verkehr weiter geübt

[1] Mansi VII, 1058 f.

[2] De bapt. c. Don. 3, 16, 21, ML 43, 149: Quid est (manus impositio) aliud nisi oratio super hominem?

[3] Serm. 392, 3, ML 38, 1711: erubescit genu figere sub benedictione Dei superba cervix. S. Morinus, l. 5 c. 9 p. 194.

[4] Ambrosius, Expos. in Luc. 5, 92, ML 15, 1660: Et si grave peccatum est, quod pœnitentiæ tuæ lacrimis ipse lavare non possis, fleat pro te mater ecclesia.

[5] Ebd., In Ps 37, Præfatio 11, ML 14, 1014.

[6] So umschreibt Felix III. (ep. 7 ad episc. Sicil., Mansi VII, 1057) die Bußforderung folgendermaßen: Nec pudeat forsitan aut pigeat indictis ieiuniorum gemituumque temporibus obedire aut aliis observantiæ salubrioris obtemperare præceptis. Vgl. Leo I., ep. 167 ad Rusticum, inqu. 19, Mansi VI, 407: possunt ieiuniis et manus impositione purgari.

wird?" Der Büßer muß der Welt entsagen, muß selbst dem Schlaf weniger nachgeben, als die Natur es verlangt, muß ihn unterbrechen mit Seufzen und Beten . . . Denn wer in Christus gestorben und begraben ist, darf nicht wiederum wie ein Lebender über diese Welt verfügen[1].

Daß es sich mit diesen Forderungen geschlechtlicher Enthaltsamkeit und des Verzichts auf das weltliche Leben nicht etwa bloß um einen Rat handelt, sondern um ein strenges Gesetz, zeigt die berühmte Antwort des Papstes Siricius an den Bischof Himerius von Tarragona, die wir in anderem Zusammenhang noch zu besprechen haben werden. Dieser hatte den Papst angefragt, was mit Leuten zu geschehen sei, die nach beendeter Buße wieder in den Militärdienst eingetreten wären und neue Ehen geschlossen oder doch den ehelichen Verkehr fortgesetzt hätten[2]. Obwohl Siricius, wie wir später sehen werden, geneigt ist, ihr Verhalten milde zu beurteilen, so behandelt er sie doch als Rückfällige. Daraus geht hervor, daß die Büßer für das ganze Leben zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit verpflichtet waren, und erst recht selbstverständlich in der eigentlichen Bußzeit. Auch bei Leo I. werden wir dies Gesetz bezeugt finden.

Das Almosen war von jeher ein unveräußerlicher Bestandteil der Buße. Im Anschluß an Spr 16, 6 und Sir 3, 30 schrieb man ihm direkt die Kraft der Sündentilgung zu und zählte es unter den sog. remissiones, den verschiedenen Mitteln der Sündenvergebung, neben der Taufe und der eigentlichen Buße an erster Stelle[3]. Augustinus erwähnt die zu seiner Zeit von einigen vertretene Ansicht, daß nur die drei Kapitalsünden die Exkommunikationsbuße verlangten, dage-

[1] De pæn. 2, 10, 96. 97, ML 16, 520 f.

[2] Ep. Siricii 1, 5, Mansi III, 657: qui acta pœnitentia tamquam canes et sues ad vomitus pristinos et ad volutabra redeuntes et militiæ cingulum et ludicras voluptates et nova coniugia et inhibitos denuo appetivere concubitus. Quorum professam incontinentiam generati post absolutionem filii prodiderunt.

[3] Vgl. Cyprian, De op. et el. 2, Hartel I, 374: sicut lavacro aquæ salutaris gehennæ ignis extinguitur, ita eleemosynis atque operationibus iustis delictorum flamma sopitur. Origenes, In Lev. hom. 2, 4, ML 12, 417: Est (remissio) prima, qua baptizamur in remissionem peccatorum, secunda remissio est in passione martyrii, tertia est, quæ pro eleemosyna datur.

gen cetera eleemosynis facile compensari[1]. Die gleiche Wertschätzung begegnet uns u. a. bei Papst Leo in der Forderung, ut peccata, quæ aut baptismi aquis aut pœnitentiæ lacrimis abluuntur, etiam eleemosynis deleantur[2]. Das Almosen ist die naturgemäße Ergänzung des Fastens, das nicht in sterili inedia, sondern in larga benevolentia geübt werden muß. Deliciæ nostræ sint opera pietatis, et illis cibis, qui nos ad æternitatem nutriunt, impleamur. Lætemur in refectionibus pauperum, quos impendia nostra satiaverint[3]. Es ist die Voraussetzung für die Verzeihung bei Gott; denn nur wenn wir Barmherzigkeit üben, können wir auf Barmherzigkeit am Gerichtstage rechnen[4]. Dabei kommt es nicht auf die Größe der Gabe an, sondern auf die Gesinnung, so daß der Ärmste mit demselben Verdienste wie der Reiche sich im Wohltun betätigen kann[5], und dies um so mehr, als das Wort Almosen (eleemosynæ = misericordia) ein Sammelname für multæ laudabiles actiones pietatis ist[6]. Gemäß dem Gerichtsspruch des Herrn am Jüngsten Tage (Mt 25, 34 ff.) fällt darunter jedwedes Liebeswerk; es gehört dazu die milde Behandlung der Untergebenen, vor allem aber die Verzeihung der uns zugefügten Beleidigungen[7].

Aus dieser Kennzeichnung der einzelnen Bußwerke geht zur Genüge hervor, wie fern es der alten Kirche lag, sie als mechanische Leistungen zu beurteilen. Was ihnen den Wert vor Gott verleiht, das ist, wie immer wieder betont wird, die

[1] De fid. et op. 19, 34, ML 40, 220.

[2] Serm. 49, 6, ML 54, 305; vgl. serm. 7, ML 54, 159: scientes præter illud regenerationis lavacrum . . . hoc remedium infirmitatis humanæ divinitus esse donatum, ut si quid culparum in hac terrena habitatione contrahitur, eleemosynis deleatur. Noch schärfer Maximus von Turin (Serm. 1, 394 f., ML 57, 531): Nullum tam grave delictum est, quod non purgetur abstinentia, eleemosynis extinguatur . . ., ut quamvis offensus Deus, quamvis criminibus provocatus, cogatur liberare eleemosynis, quem disposuerat punire peccatis.

[3] Ebd., serm. 40, 4, M 270.

[4] Ebd., serm. 39, 6, M 267.

[5] Ebd., serm. 40, 4, M 270 f.: Nulli enim parvus est census, cui magnus est animus . . . Maiora quippe impendia sunt divitum et minora mediocrum; sed non discrepat fructus operum, ubi idem est affectus operantium.

[6] Ebd., serm. 44, 2, M 287.

[7] Ebd., serm. 45, 3, M 290; serm. 41, 3, M 274 und passim in den Sermones de quadragesima.

Gesinnung, aus der sie entsprungen. Das gilt von den Werken der Abtötung wie von denen der Liebestätigkeit. Als Bußmittel sollen sie in zweifacher Weise wirken, als Strafe und als Heilung. In erster Beziehung gilt der Satz des heiligen Ambrosius: Qui pœnitentiam agit, offerre se debet ad pœnam, ut hic puniatur a Domino, non ad supplicia æterna servetur[1]. Leo spricht von der Strafe, die der Priester in magni reatus ultionem invitus et dolens quodammodo debet inferre[2]. Den Zweck der Heilung erfüllen die Bußwerke insofern, als sie den sündhaften Grundtrieben des Menschen, dem Stolz, der Sinnlichkeit und der Habsucht, direkt widerstreiten und bei anhaltender Übung sie schwächen und schließlich ertöten. Die Väter lieben es, als Ziel der Buße den interitus carnis hinzustellen, wie ihn Paulus bei dem exkommunizierten Blutschänder von Korinth anstrebt (1 Kor 5, 5)[3]. So mahnt Ambrosius: Es ersterbe also unser Fleisch den Begierden, sei gefangen, sei unterworfen und widerstreite nicht dem Gesetze unseres Geistes . . . Denn das Fleisch geht zugrunde, wenn seine Weisheit sich wandelt im Geist, so daß es sich nicht mehr dessen erfreut, was des Fleisches ist, sondern was des Geistes ist[4]. Unter dem gleichen Gesichtspunkt sieht Leo den Wert des Fastens darin, ut, dum continentiæ legibus carnalis subicitur appetitus, motus quoque interior temperetur, ac sicut corpus a cibis ita mens ab iniquitate ieiunet[5].

Weil alle Menschen Sünder sind, sind auch alle ausnahmslos verpflichtet, durch Bußübungen der verschiedensten Art ihre Verfehlungen gutzumachen. Die Prediger werden nicht

---

[1] In Ps 37, 13, ML 14', 1015; vgl. Augustinus, In Ps 58, serm. 1, 13, ML 35, 701: Iniquitas omnis, parva magnave sit, puniatur necesse est, aut ab ipso homine pœnitente aut a Deo vindicante. Nam et quem pœnitet, punit seipsum.

[2] Ep. 10, 8 ad episcopos provinciæ Viennensis, Mansi V, 1250.

[3] Wir begegnen dieser Deutung des Apostelwortes zum erstenmal bei den Katholiken zur Zeit Tertullians, der sie seinerseits scharf ablehnt. De pudic. 13, Oehler, I, 819: Hic iam carnis interitum in officium pœnitentiæ interpretantur, quod videatur ieiuniis et sordibus et incuria omni et dedita opera malæ tractationis carnem exterminando satis Deo facere.

[4] De pœn. 1, 13, 61, ML 16, 485.

[5] Serm. 50, 2, ML 54, 307.

müde, ihre Zuhörer immer wieder an diese Notwendigkeit zu erinnern. Während aber bei den geringeren Vergehen die Bußleistung dem Ermessen des einzelnen anheimgestellt wird, hat bei den die kirchliche Buße erfordernden crimina die Kirche das Maß der Genugtuung festzusetzen. Dabei muß sie, obwohl ihr an sich Barmherzigkeit am meisten ansteht, sich vom Grundsatz strenger Gerechtigkeit leiten lassen. Qui culpam exaggeravit, exaggeret etiam pænitentiam, maiora enim crimina maioribus abluuntur fletibus[1]. Es darf nicht vorkommen, daß jemand, der aus der Gemeinschaft ausgeschlossen ist, mit einer kurzen, stets bereitgehaltenen Träne oder auch mit ausgiebigerem Weinen die Kommunion, die er erst nach langer Zeit verlangen dürfte, von einem schwachen Priester erpreßt. Die Leichtigkeit der Verzeihung gibt nur einen Ansporn zur Sünde[2]. Auf der andern Seite verlangt die Gerechtigkeit allerdings ebenso, daß der Priester nicht in Voreingenommenheit gegen den Sünder zu strenge Strafe verhängt.

Lehrreich ist in dieser Beziehung das soeben schon herangezogene Schreiben Leos an die Bischöfe der Provinz Vienne[3], in dem der Papst sehr nachdrücklich die ungerechtfertigte Verhängung der Exkommunikation verurteilt: Nulli christianorum facile communio denegetur nec ad indignantis fiat hoc arbitrium sacerdotis, quod in magni reatus ultionem invitus et dolens quodammodo debet inferre animus iudicantis. Es dürfe nicht vorkommen, daß Leute, wie es geschehen, für leichte Fehltritte und unbedachte Worte der Exkommunikation mit ihren furchtbaren Folgen überantwortet würden. Wenn aber jemand einmal aus gerechter Ursache exkommuniziert werden müsse, is tantum pœnæ subdendus est, quem reatus involvit.

Grundsätzlich hält man also auch in dieser Periode an der

---

[1] Ambrosius, De pæn. 1, 3, 10, ML 16, 469.

[2] Ebd., In Ps 118, Serm. 8, 26, ML 15, 1305. Desgleichen Felix III, ep. 7 ad episc. Sicilienses, Mansi VII, 1056: Quapropter competens adhibenda est talibus medicina vulneribus, ne immatura curandi facilitas mortifera captis peste nihil prosit, sed segnius tracta pernicies reatu non legitimæ curationis involvat pariter saucios et medentes.

[3] Ep. 10, 8, Mansi V, 1250.

Forderung einer pœnitentia plena et iusta[1] fest. Fragen wir nach dem Maßstab, den man anwandte, um die Buße der Schwere der Sünde anzugleichen, so war wie überall so auch hier zunächst die Tradition oder die kirchliche Gewohnheit entscheidend. Augustinus deutet an, daß die „Sitte der Kirche" ausschlaggebend sei in der Frage, für welche Sünden die kirchliche Buße überhaupt notwendig sei[2]. Die alten Konzilien (von Elvira, Arles, Ancyra, Nicäa) setzen bestimmte Bußen für gewisse Sünden fest. Die in Ancyra versammelten Bischöfe bemerken z. B. bezüglich der Abtreibung der Leibesfrucht, das frühere Gesetz *(ὁ μὲν πρότερος ὅρος)* habe dieses Verbrechen mit lebenslänglicher Buße bestraft; sie wollten indes Milde walten lassen und sich mit einer zehnjährigen Buße begnügen[3]. Ebenso weist Innozenz I. hinsichtlich der Behandlung kranker Büßer auf eine observatio prior durior im Gegensatz zu der posterior inclinatior hin[4]. Von Leo I. hörten wir bereits, daß er sich auf die apostolica regula berief, um einen Mißbrauch in der Handhabung des Bußwesens zu brandmarken[5]. Die autoritativen Entscheidungen, die diese und andere Päpste auf die verschiedensten Fragen des Bußrechts gaben, werden, wie die Folge zeigt, ebenfalls wieder geltende Norm.

Wir würden indes fehlgehen, wenn wir dieses „Bußgesetz" im Sinne formeller, in jedem Fall strikt anzuwendender Strafbestimmungen nach Art eines Strafgesetzbuches verstehen wollten. Abgesehen davon, daß die Bußordnungen in den einzelnen Kirchen, wie die Synodalbeschlüsse zeigen, vielfach verschieden sind, wird grundsätzlich dem Bischof ein weiter Spielraum für die Bemessung der Buße eingeräumt. Der Bischof kann und soll mit Berücksichtigung aller Umstände, allerdings, wie wir schon hörten, unter Ausschaltung jedweder subjektiven Voreingenommenheit, den einzelnen Fall nach eigenem Gutdünken ent-

[1] Vgl. Cyprian, ep. 55, 18, Hartel II, 636; ep. 4, 4, ebd. 476.
[2] Enchir. 22, 72, ML 40, 271: pœnitentia, quando digna causa est secundum morem ecclesiæ cur agatur.
[3] Canon 21, Mansi II, 519.
[4] Ep. 3, 2 ad Exsuperium, Mansi III, 1039.
[5] Ep. 168, 2, Mansi VI, 410, s. oben 11.

scheiden, so daß die objektive Bußordnung mehr oder weniger nur die Bedeutung von Richtlinien für ihn hat. So hielt man es zur Zeit Cyprians, der nicht nur die causæ et voluntates et necessitates geprüft wissen will[1], sondern auch die äußeren Umstände und den Nutzen der Kirche[2]; so war es auch noch in unserer Periode.

Innozenz I. schreibt in dem Brief an Bischof Decentius[3]: De pondere æstimando delictorum sacerdotis est iudicare, ut attendat ad confessionem pœnitentis et ad fletus atque lacrimas corrigentis ac tunc iubere dimitti, cum viderit congruam satisfactionem. Daraus geht hervor, daß die Bußzeit nicht von vornherein fest bestimmt wurde, sondern daß der Bischof unter Ausübung einer gewissen Kontrolle je nach dem bewiesenen Bußeifer die Rekonziliation beschleunigen oder hinausschieben konnte[4]. Von Leo hörten wir, daß er gegen die Willkür bei der Verhängung der Exkommunikation eifert[5], aber sein Dekret bestätigt zugleich, daß das arbitrium sacerdotis tatsächlich entscheidend ist. Noch klarer zeigt dies seine Antwort an den Bischof Niceta von Aquileja bezüglich der Behandlung solcher Christen, die sich in der Gefangenschaft zur Wiedertaufe hatten verführen lassen. Sie dürfen nur per pœnitentiæ remedium et per impositionem episcopalis manus wieder aufgenommen werden, aber tempora pœnitudinis habita moderatione tuo

[1] Ep. 55, 17, Hartel II, 650.

[2] So erläßt er den Gefallenen die weitere Buße angesichts der drohenden neuen Verfolgung; ep. 57, 2 (p. 651): Merito . . . trahebatur dolentium pœnitentia tempore longiore ..., quamdiu quies et tranquillitas aderat, quæ differre diu plangentium lacrimas . . . pateretur. Ep. 55, 11 (p. 631) verteidigt er den Papst Cornelius, der einen in der Verfolgung abgefallenen Bischof Trofimus, als er mit dem größten Teil seiner Gemeinde zur Kirche zurückkehrte, ohne volle Buße wiederaufgenommen hatte: Sicut et antecessores nostri sæpe fecerunt, conligendis fratribus nostris carissimus frater noster necessitate occubuit . . . Susceptus est Trofimus, pro quo satisfaciebat fratrum reditus et restituta multorum salus.

[3] Ep. 1, 7, Mansi III, 1030.

[4] Vgl. Augustinus, Enchir. 17, 65, ML 40, 262: In actione autem pœnitentiæ . . . non tam consideranda est mensura temporis quam doloris. Welche Schwierigkeiten und welche Sorgen die praktische Anwendung dieses Grundsatzes für den gewissenhaften Bischof in sich schließt, zeigt der Kirchenlehrer in ep. 95, 3, ML 33, 353. Vgl. Poschmann, III, 28 ff.

[5] Ep. 10, 8 ad episc. prov. Vienn., Mansi V, 1250, oben 27.

constituente iudicio, prout conversorum animos perspexeris esse devotos. Desgleichen soll auf ihr Alter, auf die sie bedrohenden Gefahren und die Bedürfnisse der Krankheit Rücksicht genommen werden[1]. Ebenso verlangt Felix III. bezüglich der Wiedergetauften[2]: sollicite discutienda est professio et persona decepti, ut medela possit congruens exhiberi. Anders sei zu beurteilen, wer aus Zwang als wer freiwillig oder gar für Geld sich zu dem Frevel hergegeben habe. Außerdem komme es sehr darauf an, wer die Sünde begangen. Deswegen verhängt er eine größere Strafe über die gefallenen Bischöfe, Priester und Diakone als über die einfachen Kleriker, Mönche und Laien, und über diese wieder eine größere als über die noch Unmündigen.

Was nun die tatsächliche Dauer der Bußzeit angeht, so wurde für besonders schwere Sünden auch in dieser Priode noch eine lebenslängliche oder doch lange Jahre währende Buße verlangt. So verordnete Papst Siricius, daß Apostaten, die sich mit Götzendienst und heidnischen Opfern befleckt hätten, falls sie sich noch einmal bekehrten, ihr ganzes Leben hindurch Buße tun müßten und erst in der Todesstunde die Gnade der Rekonziliation erhalten dürften. Ebenso bestimmt er über Mönche und Nonnen, die sich zuerst im geheimen vergangen und dann sogar in offenem Konkubinat gelebt hatten, sie sollten a monasteriorum cœtu ecclesiarumque conventibus ausgestoßen, in Arbeitshäuser gesteckt werden und hier unablässig Buße tun, damit sie wenigstens vor dem Tode der Kommunion teilhaftig werden könnten[3]. Über einen ähnlichen Fall, daß nämlich eine gottgeweihte Jungfrau Unzucht begangen und, um den Frevel zu verdecken, den Genossen ihrer Sünde als ihren ehelichen Mann ausgegeben hat, urteilt eine von Innozenz I. geleitete römische Synode vom Jahre 402. Sie hebt die ungeheure Schwere des Vergehens hervor und beschließt: Unde annis quam plurimis deflendum ei peccatum est, quo dignæ fructu pœnitentiæ facto possit ali-

[1] Ep. 19, 6, Mansi VI, 334. Vgl. dazu Batiffol, Études . .[6] (1920), 165 ff.
[2] A. a. O., Mansi VII, 1056 f.
[3] Ep. 1 ad Himerium n. 3 u. 6, Mansi III, 657.

quando ad veniam pervenire, si tamen pænitens pænitenda non faciat[1]. Die Strafe ist im Vergleich zu der Bestimmung des Siricius schon milder; aber immerhin wird eine sehr lange Zeit vorgesehen und dazu noch als Voraussetzung, daß die Schuldige überhaupt einmal zur Verzeihung gelangt, in aller Schärfe betont, daß die Zeit wirklich mit entsprechenden Bußwerken ausgefüllt sein muß. Denselben Geist der Strenge verrät der folgende Kanon des gleichen Konzils. Er betrifft die „furtivæ nuptiæ" eines Mädchens, das zwar noch nicht den Schleier genommen, aber gleichwohl Gott ständige Jungfräulichkeit gelobt hatte. Das alttestamentische Gesetz, sagt die Synode, hatte für solche die Todesstrafe festgesetzt; jetzt wird diese Strafe in geistigem Sinne verhängt: ut ecclesiam tamquam mortui introire non possint. Habent tamen pænitentiæ agendæ locum, sed cito non habent veniam... Utrisque (d. i. dem Mädchen und ihrem Verführer) ergo expedit sub eadem temporis constitutione a communione suspendi dignamque agere pænitentiam[2].

Felix III. setzt für die wiedergetauften Bischöfe, Priester und Diakone Buße usque ad exitus sui diem fest. Dabei soll ihnen nicht nur die Teilnahme am Gebete der Gläubigen, sondern auch an dem der Katechumenen untersagt sein, und beim Tode soll ihnen bloß die communio laica gewährt werden. Die einfachen Kleriker, Mönche und die erwachsenen Laien sollen gemäß der Anordnung des Konzils von Nicäa zwölf Jahre büßen, und zwar so, daß sie tribus annis inter audientes sint, septem autem annis subiaceant inter

[1] Can. 1, Mansi III, 1134.

[2] Ebd. — Die Wendung ecclesiam non introire könnte die Meinung nahelegen, daß den Büßern das Betreten der Kirche vollständig versagt gewesen wäre. Wir werden ihr indes auch gerecht mit der Erklärung, daß dies Verbot nur bis zur Übernahme der Buße Geltung haben sollte. Denn sobald sich der Sünder zur Buße versteht und seine Hartnäckigkeit aufgibt, fällt die Voraussetzung für die eigentliche Exkommunikation, die „geistige Todesstrafe", weg. Mit der Buße beginnt der Heilungsprozeß (Über den Unterschied zwischen der Exkommunikation als Straf- und Zwangsmittel und der mit der Buße verbundenen Exkommunikation s. Poschmann III, 6 ff.). Jedenfalls zeigt die Gewährung des „pænitentiæ locus", daß das Verbot nicht absolut zu nehmen ist.

pænitentes manibus sacerdotum, duobus autem annis oblationes modis omnibus non sinantur offerre, sed tantummodo sæcularibus in oratione socientur. Bei den Unmündigen, quibus ignorantia suffragatur ætatis, soll von der Forderung der Buße abgesehen werden, damit sie nicht, dum adhuc in pænitentia sunt, pænitenda committant. Sie sollen nur eine Zeitlang die Handauflegung erhalten und dann zur Kommunion zugelassen werden. Für diejenigen Kleriker, Mönche und Laien endlich, die mit Gewalt zur Wiedertaufe gezwungen worden sind, soll die Buße drei Jahre währen, worauf sie dann durch die Handauflegung zur Gemeinschaft des Sakramentes wieder aufgenommen werden dürfen[1].

Die hier gegebenen Strafbestimmungen fallen aus dem Rahmen der abendländischen Bußordnung insofern heraus, als sie analog der morgenländischen Übung sogenannte Bußstationen unterscheiden, obwohl solche bis dahin nicht nur nirgends bestätigt werden, sondern auch mit dem bezeugten Bußverfahren nicht in Einklang zu bringen sind[2]. Wie ist das Dekret zu erklären? Koch meint, es handle sich einfach um eine mechanische Herübernahme der das Stationswesen voraussetzenden Kanones von Nicäa; wie sich der Papst die Sache vorstelle, könne man unmöglich sagen. Freilich kann Koch sich die Schwierigkeit einer solchen Annahme selber nicht verhehlen[3]. Ich halte eine solch rein mechanische Entlehnung, ohne daß der Papst mit den alten Verordnungen einen bestimmten, auf den vorliegenden Fall abgezweckten Sinn verbände, für vollkommen ausgeschlossen. Wie die auf Grund der verschiedenen Schuldbarkeit vorgenommene sorgfältige Gruppierung der Büßer zeigt, will er den sizilischen Bischöfen eine bis ins einzelne gehende klare Anweisung geben; was soll da ein alter Kanon, wenn er selbst nichts damit anzufangen wüßte? Die Sache liegt hier anders als bei einem Sammler von Konzilsbestimmungen, der nichts anders will als Ma-

[1] A. a. O., Mansi VII, 1057 f.

[2] Vgl. Funk, Die Bußstationen im christlichen Altertum. Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I, Paderborn 1897; H. Koch, Theol. Quartalschr. 82 (1900), 481 ff.; ders. ebd. 86 (1904), 270 ff.

[3] Theol. Quartalschr. 1900, 507; 1904, 273.

terial zusammentragen. Tatsächlich konnte auch der Erlaß kaum mißverstanden werden. Obwohl nämlich die Lateiner die audientes nicht als eine besondere Bußklasse kannten, war ihnen das Wort geläufig als Bezeichnung der catechumeni[1], die ebenso wie die ἀκροώμενοι nur bei dem didaktischen Teil des Gottesdienstes zugegen bleiben durften. Der Erlaß besagt also, daß die betreffenden Büßer, bevor sie zur eigentlichen Buße im ordo pœnitentium zugelassen werden, zwei Jahre sich unter den Katechumenen aufhalten müssen. Das ist eine Verschärfung der gewöhnlichen Buße, begründet durch die außerordentliche Schwere des Falles[2]. Ebenso dürfen sie nach beendeter Bußzeit noch nicht sofort kommunizieren, obschon es ihnen gestattet ist, den Büßerplatz zu verlassen und dem Gottesdienst unter den Gläubigen beizuwohnen. Das Dekret ist das erste Beispiel für eine modifizierte Anwendung der auf der Stationseinteilung fußenden Bußkanones der griechischen Kirche in dem abendländischen Bußverfahren[3]. Daß später, mindestens seit dem 9. Jahrhundert, abendländische Bußbestimmungen mit den alten griechischen Bußklassen operieren, wird allgemein zugestanden.

Bisher haben wir bei der Besprechung des Bußmaßes nur ganz schwere, sogenannte qualifizierte Vergehen wie Apostasie und Bruch der Ordensgelübde herangezogen. Schon die

[1] Vgl. Funk, a. a. O. 222 f.

[2] Vgl. Siricius (ep. 1, 6, oben 30), der die gefallenen Mönche a monasteriorum cœtu ecclesiarumque conventibus ausschließt, ein Beweis, daß das Verbot der Teilnahme am Gottesdienst auch in der abendländischen Kirche als Bußmittel keineswegs etwas Unerhörtes ist.

[3] Koch meint, wenn der Erlaß des Felix wirklich als ein Versuch, die Stationen im Abendland einzuführen, aufzufassen wäre, dann hätte der Papst die Sache herzlich ungeschickt angestellt (a. a. O. 1904, 273). Ich kann das nicht finden. Wenn in dem letzten Punkt der Verordnung an Bußstufen nicht gedacht wird, dann erklärt sich das einfach so, daß der Papst hier, wo es sich um einen geringeren Grad der Verschuldung handelt, sich mit der gewöhnlichen Buße ohne die angegebene Verschärfung begnügt. Es ist durchaus nicht nötig, das Fehlen „der orientalischen Vorlage" dafür verantwortlich zu machen. — Die gleichen Bußstufen treffen wir in den „Dicta Gelasii", einem in seiner Echtheit bestrittenen Fragment (Mansi VIII, 124), das m. E. nicht eine aktuelle Verordnung darstellt, sondern einen ungeschickten Versuch, den alten „canon" zu erklären. Die Bedenken gegen die Echtheit s. Thiel, Epist. Rom. Pontif., Brunsberg. 1868, 509; Koch, a. a. O. 1900, 509 f.; 1904, 274 f. Für die Echtheit neuerdings A. Lagarde, La pénitence dans les églises d'Italie. Rev. de l'hist. des relig. 92 (1925), 146.

Tatsache, daß die Päpste in bezug auf ihre Behandlung um besondere Weisungen angegangen werden, weist auf das Außerordentliche der Fälle hin. Dementsprechend sind auch die Bußsätze unter dem Gesichtspunkt des Außerordentlichen zu bewerten. Für die gewöhnlichen Vergehen, also vor allem die Fleischessünden, war die eigentliche Bußzeit wohl verhältnismäßig kurz. Innozenz I. stellt es als Gewohnheit der römischen Kirche hin, die Pönitenten am Gründonnerstag zu rekonziliieren[1]. Für den Beginn der Buße bestimmt später das Sacramentarium Gelasianum (7.—8. Jahrhundert) den Aschermittwoch[2]. Im 5. Jahrhundert kennt man diesen Anfangstermin für die Buße zwar noch nicht, aber wir gehen sicher nicht fehl mit der Annahme, daß man auch damals schon die Persolvierung der Buße im allgemeinen in die Quadragesimalfasten verlegt haben wird. Jedenfalls fordern die Prediger gerade in dieser Zeit besonders eindringlich zur Buße auf. Als Vorbereitung zur Osterfeier wiederholt sie, wie Leo I. ausführt, den Ruf des Täufers: Bereitet den Weg des Herrn! An alle ergeht diese Aufforderung, mögen wir an jenen Teil des christlichen Volkes denken, der schon seit langem in den evangelischen Wettkampf eingetreten ist und in unablässigem Lauf der Palme zustrebt, oder an jenen Teil, der durch die Taufe im Heiligen Geiste wiedergeboren werden will, oder endlich an illam (partem), quæ lethalium conscia peccatorum per reconciliationis auxilium festinat ad veniam[3]. Wenn nun am Gründonnerstag allgemein den Pönitenten die Rekonziliation gewährt werden soll, dann liegt es nahe, daß die Kirche sich mit der in der Fastenzeit geübten Buße normalerweise begnügt haben wird, falls die Pönitenten den nötigen Bußeifer bekundeten.

Es wäre sogar möglich, daß mitunter der öffentliche Bußakt in der Kirche nur ein einziges Mal geleistet worden wäre, indem sich dann sofort an demselben Tage die Rekonziliation an ihn angeschlossen hätte. Koch[4] will das bei der

[1] Ep. 1, 7 ad Decentium, Mansi III, 1030.
[2] Ed. Wilson, Oxford 1894, I, 16, p. 15.
[3] Serm. 45, ML 54, 288.
[4] Theol. Quartalschr. 85 (1903), 262.

Buße Fabiolas feststellen. Hieronymus, sagt er, „deutet mit keiner Silbe an, daß die von ihm geschilderten Tatsachen zeitlich auseinanderliegen. Eine längere Ausdehnung der Buße hätte er wohl nachdrücklich betont. Die Buße der römischen Dame war somit kurz, aber intensiv, und setzte sich nach ihrer Rekonziliation gewissermaßen privatim fort". Indes sicher ist diese Annahme nicht. Man könnte dasselbe von der Buße des Theodosius vermuten auf Grund der Bemerkung, die Ambrosius in der Leichenrede darüber macht: Stravit omne, quo utebatur, insigne regium, deflevit in ecclesia publice peccatum suum, quod ei aliorum fraude obrepserat; gemitu et lacrimis oravit veniam[1]. Auch dieser Text scheint für einen einmaligen Akt zu sprechen. Und doch trifft die Vermutung nicht zu, wie aus dem schlichten Bericht Rufins[2] hervorgeht: Ob hoc cum a sacerdotibus Italiæ argueretur, agnovit delictum culpamque cum lacrimis professus publicam pœnitentiam in conspectu totius ecclesiæ exegit, et in hoc sibi tempus adscriptum absque regali fastigio patienter implevit. Lang wird indes auch in diesem Falle die Bußzeit nicht bemessen gewesen sein.

Die im Vergleich zu den früheren Forderungen verhältnismäßig kurzen Bußfristen werden uns verständlich, wenn wir bedenken, daß eine Reihe der schwersten Forderungen, wie z. B. die geschlechtliche Enthaltsamkeit, über die Rekonziliation hinaus für das ganze Leben in Geltung blieben, wie wir noch des näheren zu erörtern haben werden. Angesichts dieser lebenslänglichen Verpflichtung traten die Akte des kirchlichen Bußritus, so schwere Anforderungen sie auch an die Selbstüberwindung des Büßers stellten, naturgemäß in den Hintergrund[3].

[1] De obitu Theodosii 34, ML 16, 1396.

[2] Hist. eccl. 2, 18, ML 21, 525.

[3] Vgl. Boudinhon, Sur l'histoire de la pénitence. Revue d'histoire et de littérature religieuses 2 (1897), 327: La durée de l'exclusion diminue rapidement au cours du IVe siècle, surtout à cause de la prolongation de l'état de pénitence après la réconciliation. Dès le temps d'Innocent I, tous les pénitents étaient réconciliés à Pâques; et un peu plus tard, cette première période ne durait que le temps du carême.

d. Die kirchliche Schlüsselgewalt.

Es ist eine Anordnung Gottes, ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. Christus hat den Vorstehern der Kirche die Gewalt übertragen, ut et confitentibus actionem pœnitentiæ darent et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent. Mit diesen klassischen Worten verkündet Papst Leo das Schlüsselamt der Kirche[1]. Nicht minder deutlich spricht sein Zeitgenosse Petrus Chrysologus in einer Erklärung des Herrenwortes Io 20, 22 f.: Dedit potestatem remittendi peccata, qui insufflatione sua infudit ipsum cordibus eorum et largitus est remissorem ... Wo sind sie, die vorschreiben wollen, daß den Menschen durch Menschen nicht die Sünden vergeben werden können, die die durch teuflischen Antrieb Gefallenen niederdrücken, daß sie sich nicht erheben können, die grausamen Geistes den Krankheiten die Pflege, den Wunden die Heilmittel entziehen und verweigern? ... Remittit Petrus peccata et toto cum gaudio recipit pœnitentes atque omnibus sacerdotibus hanc a Deo concessam amplectitur potestatem[2].

Die Wirkung der priesterlichen Tätigkeit wird hier direkt als Sündenvergebung hingestellt. In der Kraft des ihnen verliehenen Heiligen Geistes üben die Priester die wunderbare Gewalt aus. Man würde indes fehlgehen, wenn man in dieser Aussage mehr sehen wollte als den allgemeinen Ausdruck für die Wirksamkeit der kirchlichen Vermittlung bei der Buße. Es liegt dem Autor sicher fern, die priesterliche Lossprechung als die letzthin bewirkende Ursache der Sündenvergebung hinzustellen, als das, was die heutige Theologie als die „Form" des Bußsakraments bezeichnet. Die Frage, welche die spätere Theologie Jahrhunderte hindurch beschäftigen sollte, ob die Sündenvergebung durch die Los-

[1] Ep. 18 ad Theodorum, Mansi VI, 209; s. oben 7.

[2] Serm. 84, ML 52, 438. Auch für Petrus Chrys. gilt, daß er in seinen Predigten die kirchliche Buße kaum berührt. Der angeführte Text zeigt aber, daß die Ausübung der Sündenvergebungsgewalt durch die Priester für seine Zeit etwas selbstverständliches ist.

sprechung oder nicht vielmehr durch die persönliche Bußbemühung des Sünders bewirkt werde, lag außerhalb des Blickfeldes des christlichen Altertums. Man begnügte sich damit, die Notwendigkeit des einen wie des andern Faktors zu betonen, ohne sich auf eine weitere Spekulation über das Verhältnis beider einzulassen[1]. Im allgemeinen neigte man dazu, das Schwergewicht auf die Bußleistung zu verlegen; dabei kommt dann, folgerichtig durchgedacht, der kirchliche Faktor entweder zu kurz[2], oder es haftet, wenn seine Bedeutung gebührend hervorgehoben wird, der Bußlehre ein gewisser Widerspruch an[3].

Chrysologus zieht an der vorliegenden Stelle in die sündenvergebende Tätigkeit des Priesters auch dessen seelenärztliche Bemühung um die Pflege des Kranken und die Heilung seiner Wunden hinein. Der Vorgang des Sündennachlasses wird von ihm nicht sowohl als ein plötzlich auf Grund der Lossprechung eintretender Akt aufgefaßt denn vielmehr als ein allmählicher, durch das Heilmittel der Buße bewirkter Genesungsprozeß. Wenn die Taufunschuld durch ein crimen verlorengegangen ist, sagt er ein anderes Mal, „dann eile das Heilmittel der Buße zu Hilfe, es komme herbei das Schwert der Zerknirschung . . .; Tränen sollen die Geschwüre der Seele wegwaschen, Bußkleider die Unreinheit des Körpers abreiben. Tragen muß die bittere Kur der Buße, wer die Gesundheit nicht, wie es seine Pflicht war, hat erhalten wollen. Wem sein Leben lieb ist, dem ist keine Kur zu hart; der Arzt darf nicht zuwider sein, der durch den Schmerz zur Gesund-

[1] Vgl. Schmoll, Die Bußlehre der Frühscholastik, München 1909, 6.

[2] Vgl. Origenes, De or. 28, 8, MG 11, 529: Der Priester löst dann gültig, wenn er die Gewißheit hat, daß Gott auf Grund der geleisteten Buße die Sünde vergibt. Den klassischen Ausdruck für diese rein deklaratorische Bedeutung der priesterlichen Vergebung, auf den man in den späteren Jahrhunderten immer wieder zurückgreift, finden wir bei Hieronymus in der Ausdeutung der Leprosenheilung. In Matth 3 c. 16, ML 26, 118: non quo sacerdotes leprosos faciant et immundos, sed quo habeant notitiam leprosi et non leprosi et possint discernere, qui mundus quive immundus sit . . Sic et hic alligat vel solvit episcopus et presbyter non eos, qui insontes sunt vel noxii, sed pro officio suo, cum peccatorum audierit varietates, scit, quiligandus sit quive solvendus.

[3] Die Stellung des hl. Augustinus zu der Frage habe ich eingehend behandelt in II, 405—432.

heit zurückruft[1]". Der Prediger hat auch hier die öffentliche Kirchenbuße im Auge, wie der Hinweis auf das Bußkleid (cilicium) und das Bild des Arztes zeigen. All die schweren und bitteren Erfordernisse der Buße bewirken die Wiedergenesung der Seele. Trotzdem aber bleibt bestehen, daß die Priester kraft der in Petrus ihnen verliehenen Gewalt die Sünden nachlassen.

Von Papst Leo hörten wir schon, daß er in ep. 108 an Bischof Theodor die Sündenvergebung durch die supplicationes sacerdotum erwirkt sein läßt, aber erst dann, wenn die Büßer „durch die heilsame Genugtuung gereinigt" sind, daß ferner die kirchliche Rekonziliation die Tür zur communio sacramentorum darstelle. Wie das Verhältnis der vorgängigen Reinigung durch die persönliche Genugtuung zu der priesterlichen Sündenvergebung des näheren aufzufassen ist, inwieweit sodann die Wirkung der Rekonziliation der priesterlichen Fürbitte und inwieweit der sakramentalen Eingliederung des Büßers in die Gemeinschaft der Kirche zuzuschreiben ist, darüber erhalten wir keine Auskunft.

Die Bedeutung der Rekonziliation wird besonders beleuchtet durch die Tatsache, daß Leo solche Büßer, die vom Tode überrascht worden sind, ohne vorher die priesterliche Vergebung erhalten zu haben, als außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft stehend ansieht und ihnen damit die kirchlichen Suffragien entzieht: quod manens in corpore non recepit, consequi exutus carne non poterit (womit nur die communio gemeint sein kann). Er fügt noch hinzu, es sei dabei gar nicht nötig, ihre sittliche Lebensführung zu erforschen, da der Herr, dessen Gerichte unbegreiflich sind, seiner Gerechtigkeit vorbehalten habe, was das priesterliche Amt nicht mehr verrichten konnte. Das Beispiel solcher Unglücklichen solle alle mit Furcht erfüllen und vor Lauheit und Gleichgültigkeit bewahren. Multum enim utile et necessarium est, ut peccatorum reatus ante ultimum diem sacerdotali supplicatione solvatur[2]. Denselben Fall behandelt ep. 167 ad

[1] Serm. 167, ML 52, 638.
[2] Ebd. c. 3, Mansi VI, 209.

Rusticum, inquis. 8[1]: Horum causa Dei iudicio reservanda est, in cuius manu fuit, ut talium obitus usque ad communionis remedium differretur. Nos autem, quibus viventibus non communicavimus, mortuis communicare non possumus[2]. — Die Texte zeigen zunächst, daß die Büßer, obwohl sie der kirchlichen Obsorge unterstehen, als wirklich exkommuniziert, d. h. aus der innern Gnadengemeinschaft der Kirche ausgeschlossen gelten[3]. Die irdische Gemeinschaft — das ist die Voraussetzung für das communicare mortuis — ist nur ein Teil der großen Gemeinschaft der Heiligen, die alle mit Gott Verbundenen in dieser und in jener Welt umfaßt. Wer in der Gemeinschaft stirbt, bleibt auch im Jenseits in ihr. Der Büßer, der durch die Rekonziliation sie wiedererlangt hat, besitzt daher, mit Cyprian zu sprechen, das pignus vitæ[4]. Wer von ihr getrennt in jene Welt hinübergeht, dem ist zwar auch noch nicht jedwede Möglichkeit des Heils genommen. Seine Sünden sind „Gott reserviert", der ihn auch ohne kirchliche Vermittlung begnadigen kann. Aber sein Los ist unsicher; indem die Kirche ihn nicht als zur Gemeinschaft gehörig behandelt, zeigt sie, daß sie sein Heil für unwahrscheinlich hält. Deswegen ist das priesterliche Lösen von der Sünde trotz

[1] Mansi VI, 403.

[2] Dieser strenge Standpunkt der römischen Kirche wurde indes nicht überall eingenommen. Wir werden später hören, daß die gallische Kirche in der Frage anders urteilt. — Auch in der römischen Kirche setzte sich bald eine mildere Beurteilung durch. Das Sacramentarium Leonianum bringt bereits eigene Orationen für verstorbene Büßer, die wegen plötzlichen Todes der Rekonziliation nicht mehr teilhaftig geworden sind. Cap. 33, Super defunctos, n. 2 (Feltoe, Sacramentar. Leon., Cambridge 1896, 145): „Omnipotens et misericors Deus ... animam famuli tui illius quaesumus ab omnibus absolve peccatis, ut pœnitentiæ fructum, quem voluntas eius optavit, præventus mortalitate non perdat". ... „Et quod officio vocis implere non potuit, desideratae pœnitentiæ compensatione percipiat." N. 3 (p. 146): „Omnipotens et misericors Deus, apud quem voluntas habetur humana pro factis, praesta, quæsumus, ut animae famuli tui illius ad perfectum remedium consequendum pœnitentiam desiderantervoluisse sufficiat.

[3] Daß es sich um solche, die bereits die Buße übernommen haben, und nicht etwa um Leute, die trotz lasterhaften Lebens überhaupt nicht an die Bekehrung gedacht haben, handelt, ergibt sich aus der Wendung: Si aliquis eorum, pro quibus Domino supplicamus, ... a munere indulgentiæ præsentis exciderit.

[4] Ep. 55, 13, Hartel II, 632.

der nicht gänzlich abgeschnittenen Möglichkeit, das Heil auch so noch zu erlangen, multum utile et necessarium[1].

Die Wirkkraft der Rekonziliation tritt naturgemäß um so mehr hervor, je weniger die subjektive Bußbemühung als Ursache der Vergebung in Frage kommt. Das trifft vor allem zu bei der Krankenbuße, bei der für eine entsprechende Genugtuung wenig oder gar kein Raum mehr bleibt. Die alte Kirche begegnete einer solchen Buße mit starkem Mißtrauen, einmal, weil man an der Aufrichtigkeit der Bekehrung zweifelte, dann aber auch, weil die Bußleistung fehlte. Aus dem ersten Grund wies Cyprian Leute, die erst auf dem Sterbebett nach der Buße verlangten, schroff zurück[2]. Aber sein Rigorismus wurde wohl nicht allgemein geteilt. Jedenfalls spricht das Konzil von Nicäa von dem „alten und kanonischen Gesetz", das auch weiter zu beobachten sei, wonach „einem Sterbenden die letzte und notwendigste Wegzehrung nicht verweigert werden dürfte[3]". Eine wichtige Notiz findet sich bei Papst Innozenz I. in dem Schreiben an Bischof Exsuperius von Toulouse. Er unterscheidet bezüglich solcher Leute, die nach einem lasterhaften Leben in extremo fine vitæ suæ pænitentiam simul et reconciliationem poscunt, eine frühere, strengere und eine spätere, mildere Praxis. Jene, wie sie in den Zeiten der Verfolgung geübt wurde, bestand darin, ut concederetur eis pænitentia, sed communio negaretur. In jenen schlimmen Zeiten hätte man angesichts der häufigen Verfolgungen die Menschen nicht zu sicher machen dürfen, auf daß sie nicht etwa in der Hoffnung auf die Rekonziliation sich zum Abfall vom Glauben verleiten ließen. Somit wäre ihnen mit Recht die communio verweigert, die Buße aber gewährt worden, ne totum penitus negaretur. „Nachdem aber unser

[1] Vgl. Augustinus, De civ. Dei 20, 9, 2, ML 41, 674: Neque enim piorum animæ mortuorum separantur ab ecclesia, quæ nunc etiam est regnum Christi. Alioquin nec ad altare fieret eorum memoria in communicatione corporis Christi; nec aliquid prodesset ad eius in periculis baptismum currere . . . nec ad reconciliationem, si forte per pænitentiam malamve conscientiam quisque ab eodem corpore separatus est. Cur enim fiunt ista, nisi quia fideles etiam defuncti membra eius sunt?

[2] Ep. 55, 23, Hartel II, 641.

[3] Mansi II, 673.

Herr seiner Kirche den Frieden geschenkt hat, ... communionem dari obeuntibus placuit, et propter Domini misericordiam quasi viaticum profecturis et ne Novatiani hæretici negantis veniam asperitatem et duritiam subsequi videamur. Tribuetur ergo cum pænitentia extrema communio, ut homines huiusmodi vel in extremis suis permittente salvatore nostro a perpetuo exitio vindicentur[1]." Die Tatsache, daß Innozenz um eine Entscheidung in der Frage angegangen wurde, zeigt, daß auch damals die mildere Praxis noch nicht überall durchgedrungen war. Wenn man ehedem trotz Verweigerung der Rekonziliation die Buße gewährte, so geht daraus hervor, daß man auch der kirchlichen Buße als solcher große Bedeutung beilegte. Die Verzeihung war in diesem Falle wieder Gott reserviert. Aber sie blieb unsicher. Der extrema communio wird dagegen zugeschrieben, daß sie „vom ewigen Verderben rettet".

Sehr scharf tritt Papst Cölestin I. der rigoristischen Behandlung der Sterbenden entgegen. Die Adressaten sind wiederum Gallier, die Bischöfe der Provinz Vienne und Narbonne. Er schreibt: Agnovimus pænitentiam morientibus denegari nec illorum desideriis annui, qui obitus sui tempore hoc animæ suæ cupiunt remedio subveniri. Horremus, fateor, tantæ impietatis aliquem reperiri, ut de Dei pietate desperet, als ob Gott nicht zu jeder Zeit dem zu Hilfe kommen könnte, der zu ihm seine Zuflucht nimmt. Was heißt das anders, als dem Sterbenden den Tod bringen und aus Grausamkeit seine Seele morden, damit sie nicht freigesprochen sein könne? ... Der zur Rechten Christi am Kreuze hängende Schächer wäre um seinen Lohn gekommen, wenn ihm nicht die Buße einer einzigen Stunde geholfen hätte ... Die wahre Bekehrung der unmittelbar vor dem

[1] Ep. 3, 2 ad Exsuperium, Mansi III, 1039. Daß nach der Diokletianischen Verfolgung ähnlich wie nach der Decischen der Widerstreit zwischen Rigorismus und Laxismus die Kirche schwer beunruhigte und zu Entscheidungen drängte, können wir aus den Damasianischen Grabinschriften der Päpste Marcellus († 309) und Eusebius († 310) erschließen. Es ist darin gesagt, daß sie von den Gefallenen strenge Buße verlangt und dadurch leidenschaftlichen Haß, Zwietracht, Empörung und Blutvergießen hervorgerufen hätten. ML 13, 384 f. Vgl. Batiffol, Études d'hist.[6], 142 f., 161.

Ende Stehenden ist nicht sowohl nach der Zeit als nach der Gesinnung zu beurteilen . . . Da also der Herr das Herz durchschaut, quovis tempore non est deneganda pænitentia postulanti[1]. — Hiernach hat man in Südgallien Sterbenden nicht nur die Rekonziliation, sondern die Buße überhaupt verweigert, und zwar, wie aus der Argumentation des Papstes hervorgeht, wegen mangelnder Bußleistung. Naturgemäß bezieht sich aber die Brandmarkung als Seelenmord usw. vor allem auf die Vorenthaltung der Rekonziliation.

Den gleichen Standpunkt wie seine Vorgänger nimmt Papst Leo ein in der Antwort auf die Anfrage des Bischofs Theodor — wir sehen, daß auch in Italien die Frage noch immer nicht geklärt war. Die Antwort lautet: His autem, qui in tempore necessitatis et in periculi urgentis instantia præsidium pœnitentiæ et mox reconciliationis implorant, nec satisfactio interdicenda est nec reconciliatio deneganda, weil wir der Barmherzigkeit Gottes weder ein Maß setzen, noch die Zeiten bestimmen können, da bei ihm die wahre Bekehrung keinen Aufschub der Verzeihung duldet. — Nichtsdestoweniger aber, fährt er fort, soll niemand die Buße bis ans Lebensende verschieben. Bei der menschlichen Gebrechlichkeit und Unwissenheit ist es zu gefährlich, sich auf das Unsichere weniger Stunden zu verlassen und, wo man es in der Hand hat, pleniore satisfactione indulgentiam promereri, jene bedrängte Zeit auszusuchen, die kaum ausreicht auch nur für das Bekenntnis des Büßers und für den Rekonziliationsakt des Priesters. Freilich ist auch solchen zu Hilfe zu kommen und ihnen sowohl die actio pœnitentiæ als auch die gratia communionis zu gewähren, wenn sie danach — und sei es nach Verlust der Sprache auch nur durch Zeichen — verlangten. Ja sogar wenn sie so schwach sein sollten, daß sie das vorher geäußerte Verlangen in Gegenwart des Priesters auch nicht mehr durch Zeichen auszudrücken vermöchten, soll das Zeugnis der Umstehenden genügen, ut simul et pœniten-

[1] Ep. 2, 2, Mansi IV, 465.

tiæ et reconciliationis beneficium consequantur[1]. — Beachten wir auch hier wieder die streng durchgeführte Unterscheidung zwischen der Gewährung der Buße und der Gewährung der Rekonziliation. Nur im äußersten Notfall werden beide zusammen erteilt. Sonst wird wenigstens eine kurze Frist für die Leistung der Buße eingeschoben (pænitentiæ et mox reconciliationis). Und so hoch im übrigen die Rekonziliation auch ohne Genugtuung im Notfall gewertet wird, das Sichere bleibt immer das promereri indulgentiam pleniore satisfactione.

Wie sehr man an der Notwendigkeit der tatsächlichen Bußleistung bei aller Anerkennung der sündentilgenden Kraft der Rekonziliation festhielt, zeigt am besten die Tatsache, daß Wiedergenesene, die in der Todesgefahr die Buße empfangen hatten, trotz der ihnen zuteil gewordenen Rekonziliation streng verpflichtet waren, die Buße nachträglich zu leisten. In den drei ersten Jahrhunderten scheint man allerdings diese Praxis nicht gekannt zu haben. Cyprian vertritt den Standpunkt: pacem quomodocunque a sacerdote Dei semel datam non putavimus auferendam[2], und hält es demgemäß für unzulässig, den in der Todesgefahr Rekonziliierten nach ihrer Genesung die Gemeinschaft wieder zu entziehen[3]. Dagegen bestimmte das Konzil von Nicäa, daß sie nur „der Gemeinschaft des Gebets teilhaftig" sein dürften[4], also von der Gemeinschaft der Sakramente ausgeschlossen bleiben müßten. Sie waren damit in jenen Kirchen, wo die Bußstufen in Übung waren, in die oberste Bußstufe zurückverwiesen. Dieser Grundsatz blieb fortan geltendes Recht. In der abendländischen Kirche, wo es keine festen Bußstufen gab, wurden sie schlechthin zu den Büßern gerechnet. Einen Beleg dafür bietet die Antwort Leos I. auf die Anfrage des Rusticus de his, qui in ægritudine pænitentiam accipiunt et, cum revaluerint, agere eam nolunt. Der Papst erwidert: Culpanda est talium negligentia, sed non penitus

[1] Ep. 108, 4. 5 ad Theodorum, Mansi VI, 210 f.
[2] Ep. 64, 1, Hartel II, 717.
[3] Ep. 55, 13, ebd. 632.
[4] Can. 13, Mansi II, 647.

deserenda: ut crebris cohortationibus incitati, quod necessarie expetierunt, fideliter exsequantur. Nemo enim desperandus est, dum in hoc corpore constitutus est[1]. Die Verweigerer der Buße werden danach trotz der ihnen in der Krankheit gewährten Rekonziliation nicht anders beurteilt als unbußfertige Sünder überhaupt. Wenn sie sich nicht später doch noch zur Buße verstehen, muß man an ihrem Heil verzweifeln.

Wir würden der Bedeutung der in Rede stehenden altkirchlichen Praxis nicht gerecht, wenn wir sie lediglich im Sinne der vom Tridentinum definierten Genugtuungslehre deuten wollten, wonach die vom Priester auferlegte, nach der Lossprechung zu leistende Buße zur Tilgung der zeitlichen Sündenstrafen bestimmt ist. Für die alte Kirche hat die Genugtuung, mit Leo zu sprechen, schlechthin die Aufgabe des indulgentiam promereri, und indulgentia schließt beides in sich: Vergebung der Schuld wie der Strafe[2]. Die Genugtuung wird ebenso wie die Rekonziliation zur Tilgung der Sünde für notwendig erachtet. Und wenn nun die von der Krankheit Genesenen die volle Buße auf sich nehmen müssen, so ist der nächstliegende Grund dafür der, daß man die Rekonziliation der Kranken im Hinblick auf die unvollkommene Bußleistung für unsicher hielt. So ist ja auch nur die Aufrechterhaltung der Exkommunikation im Sinne des Ausschlusses von den Sakramenten zu erklären[3]. — Noch

[1] Ep. 167 ad Rusticum, inqu. 7, Mansi VI, 403. Vgl. Felix III, ep. 7 ad Sicilienses episcopos (i. J. 482), Mansi VII, 1058: Quod si ante præfinitum pœnitentiæ tempus . . . recepta quisquam communionis gratia convalescit, servemus in eo, quod Nicæni canones ordinaverunt, ut habeatur inter eos, qui in oratione sola communicant, donec impleatur spatium temporis eidem praestitutum.

[2] Die Unterscheidung von culpa und pœna findet sich zwar schon bei Augustinus (vgl. In Io tr. 124, 5, ML 35, 1972; De pecc. mer. et rem. 1, 61 u. 2, 56, ML 44, 145 u. 184), aber für die Theorie des Bußsakraments wird sie erst in der Scholastik verwertet.

[3] Morinus (l. 10 c. 14 p. 514) meint, daß die alte Kirche auf dem Konzil von Nicäa das die Genesenen nachträglich zur Buße verpflichtende Gesetz aus dem Grunde eingeführt hätte, um dem Simulantentum vorzubeugen, das sich durch Vorspiegelung schwerer Krankheit an der seit der novatianischen Bewegung verschärften Bußverpflichtung hätte vorbeidrücken wollen. Das mag richtig sein, insofern Erwägungen dieser Art vielleicht den Anstoß

ein anderes ist zu berücksichtigen, was zum Verständnis des alten Bußwesens m. E. von großer Bedeutung ist. Wir dürfen nicht ohne weiteres den uns geläufigen Begriff der Sündenvergebung, wie er von der Scholastik herausgearbeitet und vom Tridentinum sanktioniert worden ist, in die theologische Gedankenwelt der alten Kirche hineintragen. Für uns ist die Sündenvergebung oder Rechtfertigung die formale Wirkung der heiligmachenden Gnade, diese hinwiederum eine positive Qualität, ein Habitus der Seele, der als solcher entweder da ist oder nicht da ist, in einem bestimmten Moment der Seele eingegossen wird. Demgemäß hat auch die Sündenvergebung den Charakter eines momentanen Akts, der den reatus culpæ auf der Stelle restlos beseitigt. Dieser scharf präzisierte Begriff steht nun zwar nicht in Widerspruch zu den Vorstellungen der Väter, ist vielmehr aus ihnen organisch herausgewachsen. Aber jene Vorstellungen entbehrten noch der Klarheit, waren nicht allseits nach ihren Konsequenzen bis zu Ende gedacht und nicht befriedigend miteinander harmonisiert. Die Gnade, lehren sie, macht die Menschen zu Freunden Gottes, Gott wohlgefällig und ist insofern ein bleibendes Geschenk; aber der Gedanke, daß die Gnade eine positive, den sündigenden Zustand aus sich beseitigende Qualität der Seele ist, lag im allgemeinen außerhalb ihrer Betrachtungsweise. Bezüglich der Sündenvergebung begnügen sie sich meist mit der Vorstellung, daß Gott dem Sünder seine Huld wieder zuwendet und ihm die Strafe erläßt. Damit ist die (an sich anthropomorphe) Auffassung von einer allmählichen Vergebung vereinbar, ebenso wie Menschen sich nach und nach zum Verzeihen bestimmen lassen. So kann denn die Buße als ein Heilungsprozeß hingestellt werden, und zwar nicht nur in dem psychologischen Sinne der Ertötung der sündhaften Triebe und der Stärkung des guten Willens, sondern auch im Sinne der allmählichen Tilgung der Schuld vor Gott. Die Rekonziliation ist, wie ihr Name sagt, zunächst die Wiederaufnahme in die kirchliche Gnadengemeinschaft oder die Eingliederung in das corpus

für die Einführung des Gesetzes gegeben haben; die dargelegte innere Begründung des Verfahrens bleibt davon unberührt.

Christi[1]. Sie bewirkt die Mitteilung des Heiligen Geistes, oder, wie die heutige Theologie sagt, die Verleihung der heiligmachenden Gnade; daß aber mit der positiven Begnadigung die Tilgung der Sünde wesensmäßig verbunden ist, liegt nicht so ohne weiteres zutage — noch Duns Skotus hat es bestritten —, und so dürfen wir uns nicht wundern, wenn wir in der alten Kirche mit der Vorstellung rechnen müssen, daß auch nach einer gültigen Rekonziliation die Sünde noch nicht immer vergeben ist[2]. Häufig begegnen wir zudem dem Gedanken, daß die Entscheidung über das Los gewisser Menschen erst am Jüngsten Tage erfolgt[3]. Derartige Unklarheiten und Disharmonien in der Theorie der Sündenvergebung müssen naturgemäß ihren Niederschlag finden in der praktischen Bußgestaltung, und so dürfen uns auch hier Anschauungen und Forderungen, die sich in die heutige Bußlehre nicht glatt einfügen lassen oder miteinander nicht in vollen Einklang zu bringen sind, nicht befremden.

Zum Schluß noch etwas über die Form, in der sich die kirchliche Absolution vollzog. Aus der uns schon bekannten Äußerung Innozenz I. wissen wir, daß in Rom die Rekonziliation der Büßer am Gründonnerstag stattfand[4]. Wie aus der Beschreibung der Buße Fabiolas hervorgeht, wurde sie während des öffentlichen Gottesdienstes vorgenommen. Papst Damasus spricht von der öffentlichen Rekonziliation „in missa“[5]. Daneben gab es eine private Rekonziliation

---

[1] Vgl. Poschmann II, 416 f.

[2] Ich erinnere an die Verteidigung der Krankenrekonziliation durch Cyprian, ep. 57, 1, Hartel II, 651: Quando permiserit ipse [Dominus] et legem dederit, ut ligata in terris et in cælis ligata essent, solvi autem possent illic, quæ hic prius in ecclesia solverentur.

[3] Vgl. Cyprian, De laps. 17, Hartel I, 249; Augustinus, Quæst. evang. 2, 38, ML 35, 1351; Contr. Jul. 6, 45, ML 44, 848. Im allgemeinen kommt Augustinus mit seiner Lehre von der sündentilgenden caritas, die durch die Rekonziliation vermittelt wird, der späteren kirchlichen Auffassung des Rechtfertigungsprozesses ziemlich nahe. Aber über einzelne Inkongruenzen hat auch er nicht hinwegkommen können. S. Poschmann II, 229 ff.; 506 ff.

[4] Dasselbe bezeugt Ambrosius für Mailand. Ep. 20, 26, ML 16, 1002: Erat autem dies, quo sese Dominus pro nobis tradidit, quo in ecclesia pœnitentia relaxatur.

[5] Ep. 5 ad episcopos Numid., Mansi III, 440; ebenso can. 3 der etwa 390 stattfindenden Synode von Karthago, Mansi III, 693.

der kranken Büßer, die, wie wir sahen, im Falle drohender Todesgefahr zu jeder Zeit stattfinden konnte. Als Ritus der Rekonziliation ist uns lediglich die „supplicatio sacerdotalis“ und die Handauflegung bezeugt[1]. Von einer festen Form, einem bestimmten Wortlaut der supplicatio ist nirgends die Rede. Es war offenbar ein Fürbittgebet derselben Art, wie es während der ganzen Bußzeit über die Pönitenten verrichtet wurde, wie ja auch die Handauflegung nicht ausschließlich als Rekonziliationsritus diente, sondern auch vorher bei dem einzelnen Gottesdienst vorgenommen wurde[2]. Der ganze Rekonziliationsakt wurde eben nicht so sehr unter dem Gesichtspunkt des sakramentalen, ex opere operato wirkenden „Zeichens“ gewertet denn als einfache Fürsprache, die zusammen mit der Bußleistung des Sünders die Verzeihung erwirkte. Von hier aus wird uns auch die meist nicht genügend gewürdigte Bedeutung klar, welche die alte Kirche in der Bußübung der Fürbitte der Gläubigen beimaß[3]. Der beleidigte Gott muß durch Gebet und gute Werke versöhnt werden. Je mehr Helfer an diesem Werke mitwirken, je heiliger die Helfer selbst sind — ich erinnere an die fast für unfehlbar gehaltene Interzession der Martyrer in den ersten Jahrhunderten —, um so sicherer und schneller wird das Ziel erreicht. Das Gebet des Priesters und die Gebete der Gläubigen liegen in dieser Beziehung auf derselben Ebene, und es dürfte wirklich der Wahrheit entsprechen, wenn die Väter die Mobilmachung der ganzen Gemeinde zur Unterstützung der Büßer als Zweck des öffentlichen Bußverfahrens überhaupt hinstellen[4]. Beachten wir aber, daß allmählich das Fürbittgebet der Gläubigen praktisch immer mehr hinter dem Gebet des Priesters zurücktritt. Im Gegen-

[1] Vgl. Leo I., ep. 108, 3 ad Theodorum, Mansi VI, 209: ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri . . . Multum enim utile et necessarium est, ut peccatorum reatus ante ultimum diem sacerdotali supplicatione solvatur. Ep. 19, 6 ad Nicetam, Mansi VI, 334: non nisi per pænitentiæ remedium et per impositionem episcopalis manus dürfen die Sünder wiederaufgenommen werden.

[2] S. oben 22 f.

[3] S. oben 19 f.

[4] Vgl. Augustinus, serm. 292, 3, ML 38, 1711: agite pænitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro vobis ecclesia.

satz zu Tertullian und Cyprian, aber auch zu Ambrosius ist bei Leo nur noch von der supplicatio sacerdotalis die Rede: Sufficit illa confessio, quæ primum Deo offertur, tunc etiam sacerdoti, ut pro delictis pœnitentium precator accedat[1].

Trotz dieser bloß fürbittenden Bedeutung des priesterlichen Gebetes bleibt aber die Rekonziliation ein sakramentaler Akt. Die lauten Zeugnisse für ihre unbedingte Notwendigkeit, die Betonung, daß die Kirche mit ihr die von Christus überkommene Sündenvergebungsgewalt betätige, lassen keinen Zweifel daran aufkommen. Wie immer man die Wirkung der supplicatio sacerdotalis auffaßte, in jedem Falle bedeutete die Rekonziliation die Wiederaufnahme in die Kirche, und zwar nicht nur in die äußere Gemeinschaft, sondern in die innere Lebensgemeinschaft mit dem Heiligen Geiste.

e. Der Minister der Buße.

Der Inhaber der Schlüsselgewalt ist ordentlicherweise nur der Bischof. Er ist auch im 5. Jahrhundert noch der „sacerdos" schlechthin, und die Verwaltung der Buße kommt ihm als priesterliche Funktion ebenso zu wie die Verwaltung der Taufe und der Eucharistie. Fast alle bisher erörterten Texte bekunden das. So hat nach Hieronymus der sacerdos die sündige Fabiola aus der Kirche ausgewiesen und ruft die Büßerin wieder zurück[2]. Innozenz I. schreibt: Sacerdotis est iudicare de pondere æstimando delictorum[3]. Ebenso stellt Leo I. das arbitrium sacerdotis als entscheidend hin bei der Festsetzung der Buße[4]. Die wiedergetauften Christen, belehrt er den Bischof Niceta von Aquileja, dürfen nur per pœnitentiæ remedium et per impositionem episcopalis manus wieder aufgenommen werden tempora pœnitudinis habita moderatione tuo consti-

[1] Ep. 168, 2 ad episc. Campaniæ etc., Mansi VI, 410.
[2] Ep. 77, 5, ML 22, 639.
[3] Ep. 1, 7 ad Decentium, Mansi III, 1030.
[4] Ep. 10, 8 ad episc. provinc. Vienn., Mansi V, 1250.

tuente iudicio[1]. Den præpositi ecclesiæ hat Christus die Gewalt übertragen, die Buße zu gewähren und die Büßer nach geleisteter Genugtuung zur Sakramentsgemeinschaft per ianuam reconciliationis zuzulassen. Die Verzeihung von Gott wird supplicationibus sacerdotum erlangt[2]. — Also sowohl die Exkommunikation wie die Zulassung zur Buße, die Bestimmung des Bußmaßes wie die Rekonziliation ist Sache des Bischofs.

In beschränktem Maße haben indes auch die Presbyter teil an der Ausübung der kirchlichen Schlüsselgewalt. Von jeher[3] dürfen sie im Auftrage des Bischofs und im Notfall die Buße gewähren und die Rekonziliation erteilen. Eine selbständige Handhabung der priesterlichen Bußfunktionen war ihnen indes versagt. Für die römische Kirche gegen Ende des 4. Jahrhunderts gibt darüber klaren Aufschluß ein umfängliches Schreiben des Papstes Damasus über die Chorbischöfe[4], die er auf eine Stufe mit den Presbytern stellt[5]. Die einen und die andern dürfen danach, ebensowenig wie sie für sonstige bischöfliche Funktionen (Priesterweihe, Altarweihe, Firmung u. a.) zuständig sind, so auch nec publice quidem in missa quemquam pænitentem reconciliare . . . nec pænitentem sine præceptione episcopi sui reconciliare[6]. Es handelt sich hier um eine grundsätzliche Abgrenzung der Rechte des Bischofs gegenüber den Rechten der Presbyter. Deswegen geht es unmöglich an, der Entscheidung des Papstes etwa nur Geltung beizulegen für das Gebiet der Adressaten — die Provinz Numidien —, nicht aber für die römische Gemeinde.

Ich hebe dies besonders hervor, weil einige Forscher der

[1] Ep. 19, 6, Mansi VI, 334.

[2] Ep. 108, 2 ad Theodorum, Mansi VI, 209.

[3] Vgl. z. B. die Briefe Cyprians und des römischen Klerus zur Zeit der Decischen Verfolgung.

[4] Ep. 5, Mansi III, 437 ff.

[5] Quod ipsi iidem sint, qui et presbyteri, sufficienter invenitur, quia ad formam et exemplum septuaginta inveniuntur prius instituti (437) . . . Similiter et de presbyteris hæc habeantur (440).

[6] Mansi 440. — Die Bestimmungen wurden in das afrikanische Bußrecht übernommen als can. 3 der Synode von Karthago 390 und can. 30 der Synode von Hippo 393 (Mansi III, 693 u. 923).

Meinung sind, daß es in Rom, ebenso wie es in Konstantinopel bis zur Zeit des Patriarchen Nektarius der Fall war, besondere „Bußpriester" gegeben habe, die im Auftrage des Bischofs selbständig das Bußamt verwaltet hätten. In neuerer Zeit hat insbesondere Batiffol die Ansicht vertreten und sie gegen den Widerspruch Vacandards aufrecht erhalten[1]. Er stützt sie zunächst auf zwei Notizen aus dem Liber pontificalis, die beide aber recht unbestimmt sind und zudem in zwei verschiedenen Lesarten vorliegen. Die erste Bemerkung sagt von Papst Marcellus (308—309): Hic XXV titulos in urbe Roma constituit quasi diœcesis propter baptismum et pœnitentiam multorum, qui convertebantur ex paganis et (propter) sepulturas martyrum — so nach der zweiten Rezension; in der ersten fehlen die Worte: multorum, qui convertebantur ex paganis[2]. Der zweite Text bezieht sich auf den Papst Simplicius (468—483) und lautet: Hic constituit ad sanctum Petrum apostolum et ad sanctum Paulum et ad sanctum Laurentium martyrem hebdomadas, ut presbyteri manerent propter pœnitentes et baptismum; nach der ersten Rezension: ... ut presbyteri manerent propter baptismum et pœnitentiam petentibus[3].

Papst Marcellus hat demnach die römische Bischofsgemeinde in 25 Titelkirchen oder Pfarreien — der Text spricht von Diözesen — aufgeteilt, die zwar alle nach wie vor dem Bischof unterstanden, aber doch so, daß an jeder dieser Kirchen ein eigener Klerus angestellt war. Diese Maßnahme war geboten, weil nach dem ungeheuren Zustrom zur Kirche, der mit dem Edikt von Mailand einsetzte, in der Großstadt-

[1] Batiffol, Études d'histoire et de théologie positive I[3], 1900, 200. Gegen ihn Vacandard in der Revue du clergé français 42 (1905), 361—384; B. antwortete ebenda 449—456. Vgl. auch die neueste (6.) Auflage der Études d'hist. 1920, 146 ff. Von anderen Forschern, die Bußpriester für Rom annehmen, seien genannt: Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der kath. Kirche V, 2. Mainz 1829, 359 f.; Frank, Die Bußdisziplin der Kirche. Mainz 1867, 170 ff.; Schmitz, Die Bußbücher II. Düsseldorf 1898, 68; Tixeront, Histoire des dogmes III, Paris 1922, 389 f. Dagegen Rauschen, Eucharistie und Bußsakr. 193; vgl. auch Hörmann, Untersuchungen zur griech. Laienbeicht 115 f.

[2] Lib. pontif., pars prior, Ed. Mommsen (M. G. hist. Gesta Pontificum Rom. Vol. I) 43. [3] Ebd. 112.

gemeinde unmöglich alle Seelsorgsangelegenheiten weiter durch die Hand des Bischofs gehen konnten. „Wegen Taufe und Buße", sagt das Papstbuch, wurde die Einrichtung getroffen. Derselbe Beweggrund ist auch für Simplicius maßgebend. Die drei Kirchen St. Peter, St. Paul und St. Laurentius lagen außerhalb der eigentlichen Stadt. Der Papst ordnete nun an, daß an diesen Kirchen wochenweise abwechselnd Presbyter dablieben wegen Buße und Taufe. Wie sich aus einer weiteren Bemerkung ergibt, denkt er dabei nicht an Presbyter, die an den drei Kirchen angestellt waren, sondern an Presbyter der Nachbarbezirke, die je eine der drei Basiliken versehen sollten: regionem III. ad sanctum Laurentium, regionem primam ad sanctum Paulum, regionem VI. vel (septima ad sanctum Petrum). Daraus geht hervor, daß diese drei „suburbikarischen" Kirchen damals noch keine eigenen Geistlichen hatten[1].

Was besagt aber nun der Ausdruck „propter baptismum et pænitentiam"? Batiffol meint, daß, abgesehen von dem feierlichen Akt der Taufe und der öffentlichen Rekonziliation, der nach wie vor ein Privileg des Bischofs geblieben, die Vorbereitung sowohl der Katechumenen für die Taufe wie der Büßer für die Rekonziliation eine an die Presbyter der einzelnen Pfarreien devolvierte Obliegenheit geworden wäre[2]. An sich könnte der Text das ausdrücken wollen. Allein dagegen sprechen die vorhin angeführten Zeugnisse, wonach der Bischof über alle Bußangelegenheiten entscheidet, sowohl

[1] Batiffol ist allerdings anderer Auffassung. Nach ihm hätten die Kirchen nur kein eigenes Pfarrsystem gebildet wie die städtischen Kirchen, einen eigenen Klerus indes gehabt. Lediglich für den Tauf- und Bußdienst wären Presbyter aus den Stadtkirchen abgeordnet worden (Études d'hist. [6] 147 f.). Die Ansicht ist von vornherein ganz unwahrscheinlich. Denn weshalb hätte man den an den Kirchen selbst angestellten Klerus nicht auch mit den Tauf- und Bußobliegenheiten betrauen sollen? Wenn dafür, was B. zu meinen scheint, nur besonders tüchtige Kräfte hätten verwandt werden sollen, so wäre es doch viel einfacher gewesen, entsprechend qualifizierte Geistliche dort anzustellen, als aus andern Gemeinden solche abwechselnd abzuordnen. Der Text gibt auch keinen Anhaltspunkt für diese Annahme. Die drei Kirchen waren vielmehr, wenn wir sie mit unseren heutigen Verhältnissen vergleichen wollen, nicht bloß „Heiligtümer ohne Pfarrkinder", sondern Filialen oder Stationen, die von dem Klerus der Nachbargemeinden betreut wurden.

[2] Ebd. 149.

über die Zulassung zur Buße wie über das Maß der Genugtuung, ja auch über die private Rekonziliation, die der Presbyter nur mit seiner Genehmigung vornehmen darf. Ebenso läßt sich der von Sozomenus für die römische Kirche bezeugte Bußritus mit jener Annahme nicht in Einklang bringen. Auch hören wir sonst nirgends etwas davon, daß das Bußverfahren in Rom anders geartet gewesen wäre wie in den andern Kirchen des Abendlandes, in denen auch nach Batiffol der Bischof nach wie vor der Verwalter des Bußdienstes blieb.

Unter diesen Umständen müssen wir das „propter baptismum et pænitentiam" im Rahmen der allgemeinen Bußordnung zu erklären suchen. Und das ist nicht schwer. Wir können dabei ganz davon absehen, daß die Presbyter von alters her den Bischof in der Wahrnehmung des Bußamtes unterstützten, daß dieser vor der Annahme eines Sünders zur Buße ebenso wie vor der Gewährung der Rekonziliation sich mit ihnen beriet, daß sie demgemäß teilnahmen an der Beaufsichtigung der Büßer, und dies naturgemäß um so mehr, je größer und unübersichtlicher die Gemeinde für den Bischof geworden war. Sicher werden wohl auch die Sünder, wenn sie sich zur Buße entschlossen, in den meisten Fällen zunächst einem Presbyter ihres Sprengels ihre Vergehen bekannt haben, der dann ihre Aufnahme in den ordo pænitentium veranlaßte. Vor allem aber lag es den Presbytern ob, in den Fällen, wo der Bischof verhindert war, die Bußfunktionen in seinem Namen zu vollziehen, d. i. bei Kranken, die erst angesichts des Todes die Buße begehrten oder, wenn sie dieselbe schon vorher übernommen, schnell die Rekonziliation erhalten mußten. Wir werden noch sehen, wie ein großer Teil der Christen die Buße überhaupt bis zum Tode hinausschob, so daß die K r a n k e n b u ß e, obwohl an sich nur ein Notbehelf, tatsächlich fast die reguläre Form der Buße darstellte. Selbstverständlich war es da notwendig, daß Priester zur Spendung der Buße leicht zur Hand waren. A u g u s t i n u s stellt es deswegen angesichts des drohenden Vandaleneinfalles als strenge Pflicht der Priester hin, bei ihren Gemeinden mit Hintansetzung des eigenen Lebens auszuharren,

weil gerade in solchen Zeiten der Gefahr die Gläubigen beiderlei Geschlechts und jeden Alters zur Kirche strömten aliis baptismum flagitantibus aliis reconciliationem aliis etiam pœnitentiæ ipsius actionem... Welch entsetzliches Unheil, wenn dann keine Geistlichen da seien, so daß die Sterbenden vel non regenerati exeunt vel ligati[1]! Ebenso berichtet uns Viktor von Vita in seiner ergreifenden Schilderung der Schrecknisse des Vandaleneinfalls, wie das christliche Volk jammerte, als ihm die Priester weggeführt wurden: Quibus nos miseros relinquitis, dum pergitis ad coronas? qui hos baptizaturi sunt parvulos fontibus aquæ perennis? qui nobis pœnitentiæ munus collaturi sunt et reconciliationis indulgentia obstrictos peccatorum vinculis soluturi? Qui nos solemnibus orationibus sepulturi sunt morientes? aut a quibus divini sacrificii ritus exhibendus est consuetus[2]? In einem Briefe Gregors des Gr. lesen wir, eine Gemeinde sei ita sacerdotis officio destituta, ut nec pœnitentia decedentibus ibidem nec baptisma possit præstari infantibus[3]. Ich meine, daß diese Texte besser als alles andere das „propter baptismum et pœnitentiam" im Liber pontificalis beleuchten. Nicht die Leitung des Katechumenats, auch nicht die Beaufsichtigung und Behandlung der Pönitenten war der Grund, weshalb Simplicius bestimmte, daß Presbyter abwechselnd eine Woche an den drei suburbikarischen Kirchen bleiben sollten, sondern die Sorge um die Sterbenden, die nicht ohne Taufe oder Rekonziliation aus dem Leben scheiden durften. Bezeichnenderweise ist denn auch nicht vom Katechumenat die Rede, sondern von der Taufe, obwohl diese doch regulär — abgesehen von der Todesgefahr — in der feierlichen Form vom Bischof gespendet wurde[4], und ebenso heißt es bezeichnenderweise

[1] Ep. 222, 8, ML 33, 1016.

[2] De persecutione Vandalica 2, 11, ML 58, 212.

[3] Registr. 1, 15, ML 77, 460.

[4] Noch im 6., 7. und 8. Jahrhundert treffen wir auf Verordnungen, daß außer im Notfall die Taufe auch bei Kindern nur an dem Tauftage in der österlichen Zeit gespendet werden soll. Vgl. 2. Synode von Macon (585) can. 3, Mansi IX, 951; 17. Synode zu Toledo (694) cap. 2, Mansi XII, 95; Capitulare Gregorii II. n. 5 für Bayern (716), Jaffé, Regesta Pontif. I, 247.

in der ersten Rezension der Notiz über Simplicius: propter baptismum et pœnitentiam p e t e n t i b u s. Achten wir auch auf den Ausdruck „ut presbyteri m a n e r e n t". Es kam im Sinne des Verfassers dem Papst darauf an, daß Presbyter mit Rücksicht auf die nach Taufe und Buße Verlangenden stets zur Stelle wären, ähnlich wie heute die Geistlichen an einer Kirche abwechselnd „die Woche haben", um für die Erteilung der Sterbesakramente zur Verfügung zu stehen[1]. Hätte er sie mit der ordnungsmäßigen Unterweisung der Katechumenen und der Leitung des Bußwesens betrauen wollen, dann würde er in der Verordnung sicher nicht den Ton auf das „Bleiben" gelegt haben[2].

[1] Die Wendung constituit . . . hebdomadas, ut presbyteri manerent wird beleuchtet durch can. 7 der Synode von Tarragona (516), Mansi VIII, 542: presbyteri vel diaconi, qui inibi constituti sunt, cum clericis s e p t i m a n a s o b s e r v e n t; id est, ut presbyter unam faciat hebdomadam, qua expleta succedat ei diaconus similiter, ea scilicet conditione servata, ut omnis clerus die sabbato ad vesperam sit p a r a t u s . . .

[2] V a c a n d a r d, der die Annahme einer Übertragung des ordentlichen Bußamtes an Presbyter als unvereinbar mit der sonst bezeugten Bußpraxis mit Recht ablehnt, aber auch nicht an die Krankenbuße denkt, weiß mit dem „propter pœnitentiam" nichts Rechtes anzufangen. Fußend auf der zweiten Lesart der Bemerkung über Marcellus „propter baptismum et pœnitentiam multorum, qui convertebantur ex paganis", meint er, unter pœnitentia könne hier nur die zur Taufe erforderliche Buße verstanden sein. Denn die sich bekehrenden Heiden kämen doch nur für die Taufe und nicht für die eigentliche Buße in Betracht, und anderseits verlange die Reihenfolge baptismum et pœnitentiam, daß der Relativsatz sich zunächst auf pœnitentia beziehe (a. a. O. 380 f.). Allein hier kann ihm Batiffol mit Recht entgegnen, daß die Buße niemals einem Nichtgetauften auferlegt worden ist (Ebd. 451). Mag auch Tertullian in seiner Schrift De pœnitentia in weitem Umfang die Buße der Katechumenen im Auge haben, im 4. Jahrhundert läßt der Sprachgebrauch diese Anwendung nicht zu, zumal wenn baptismus et pœnitentia koordiniert genannt werden. Die textliche Schwierigkeit ist m. E. nicht so bedeutend. Die erste Rezension hat den Relativsatz nicht. Der zweite Redaktor, der offenbar eine historische Erklärung für die vom Papst getroffene Anordnung geben wollte, fügte den Satz hinzu, ohne zu beachten, daß er nur in bezug auf die Taufe, nicht auf die unmittelbar vorher genannte Buße Sinn hat. Bei der stilistischen Unbeholfenheit, die das Papstbuch überhaupt charakterisiert, ist diese Inkorrektheit nichts Befremdliches. — Ebenso unmöglich wie die Deutung Vacandards scheint mir die Erklärung Batiffols, daß unter den multi, qui convertebantur ex paganis, vielleicht nicht Heiden, sondern abgefallene Christen zu verstehen wären, die zur Kirche zurückkehrten und die Buße übernahmen (Ebd. 452). Ich glaube nicht, daß sich ein Beleg für die Anwendung des Wortes paganus in diesem Sinne finden ließe.

Batiffol glaubt in dem Bericht des Sozomenus über die Abschaffung des Bußpriesters in Konstantinopel eine Bestätigung für die Existenz von Bußpriestern in der römischen Kirche zu finden[1]. Der griechische Kirchenhistoriker erzählt, daß die Bischöfe von alters her, um den Büßern die Beschämung des öffentlichen Bekenntnisses vor der ganzen Gemeinde zu ersparen, einen besonderen Bußpriester eingesetzt hätten, der von den Sündern das Bekenntnis ihrer Vergehen entgegennahm, ihnen dann eine entsprechende Genugtuung auflegte und sie nach geleisteter Buße entließ[2]. Nur die Novatianer, fährt er fort, bedurften etwas Derartiges nicht *(οὐδὲν τούτου ἐδέησεν)*, weil sie überhaupt keine Buße zuließen. Bei den übrigen Sekten dagegen herrscht die Einrichtung auch jetzt noch *(εἰς ἔτι νῦν τοῦτο κρατεῖ)*. Auch in den abendländischen Kirchen, vor allem in der römischen, wird sie gewissenhaft durchgeführt. Hier beginnt die früher besprochene Schilderung des römischen Bußritus, die er mit den Worten schließt: „Dieses beobachten die römischen Bischöfe von alters her bis auf den heutigen Tag. In der Kirche von Konstantinopel aber amtierte der über die Büßer gesetzte Presbyter *(ὁ ἐπὶ τῶν μετανοούντων τεταγμένος πρεσβύτερος)*." Es folgt dann die Darstellung des ärgerlichen Falles, den der Patriarch Nektarius zum Anlaß nahm, das Institut des Bußpriesters aufzuheben.

Nach diesem Bericht des Sozomenus ist also die Einrichtung, die Nektarius abschaffte, in Rom und im Abendland überhaupt weiter in Übung geblieben. Somit müßte also nach ihm das Bußpriesteramt in Rom tatsächlich bestanden haben. Allein es steht dagegen, daß er selber in der eingehenden Beschreibung des römischen Bußverfahrens nicht nur nicht die Tätigkeit eines besonderen Bußpriesters erwähnt, son-

[1] Études d'hist. 158; Revue du clergé fr. 453.

[2] *Ὁ δὲ πρὸς τὴν ἑκάστου ἁμαρτίαν, ὅ τι χρὴ ποιῆσαι ἢ ἐκτίσαι ἐκτίμιον θεὶς, ἀπέλυε, παρὰ σφῶν αὐτῶν τὴν δίκην εἰσπραξαμένους.* Hist. eccl. 7, 16, MG 67, 1460. Ich lasse es dahingestellt sein, ob das *ἀπέλυε* ein einfaches Entlassen besagt — so Batiffol (Études d'hist. 159), der die Rekonziliation des Sünders dem Bischof vorbehält — oder die priesterliche Lossprechung, wie Valesius, der Herausgeber und Übersetzer des Sozomenus (MG 67, 1459), Holl (Enthusiasmus und Bußgewalt 251) und Vacandard (a. a. O. 363[1]) meinen.

dern auch direkt bezeugt, daß das Maß und die Dauer der Buße jedem Pönitenten vom Bischof selbst zugemessen wird *(εἰς ὅσον αὐτῷ τέταχεν ὁ ἐπίσκοπος*[1]*)*. Zudem stellt er in den beiden zuletzt zitierten Sätzen die noch weiter geübte römische Praxis und die bis zu Nektarius in Konstantinopel bestehende Einrichtung des Bußpriestertums in Gegensatz zueinander. Der scheinbare Widerspruch löst sich, wenn wir beachten, daß Sozomenus die Abschaffung des Bußpriestertums durch Nektarius unter einem weiteren Gesichtspunkte wertet. Er denkt nicht nur an die Ausschaltung des mit der Leitung der Buße beauftragten Presbyters, sondern an die Aufhebung der ganzen Bußkontrolle, die von Amts wegen gegen den Sünder einschritt, wenn dieser sich nicht freiwillig zur Buße meldete. In Konstantinopel hatte diese „kirchliche Anwaltschaft" in der Hand des Bußpriesters gelegen und fiel fortan ganz weg, während in Rom und im Abendland die alte, strenge Bußzucht weiter gepflegt wurde. Das und nichts anderes will der Kirchenhistoriker, der sich mit der Neuerung des Nektarius nicht befreunden kann, mit seiner fühlbar warmen Beschreibung der römischen Bußpraxis hervorheben. Eine klare Bestätigung für die Richtigkeit dieser Auffassung bietet er in dem kurzen persönlichen Urteil, mit dem er den Bericht schließt. Er sieht in dem Vorgang ein Zeichen für das allmähliche Schwinden der alten Sittenstrenge und meint, daß früher wohl weniger Sünden vorgekommen seien, einmal wegen der Furcht vor gegenseitiger Anklage, dann wegen der strengen Sorgfalt der mit der Sittenzucht betrauten Richter[2]. Der Bußpriester hat also nicht nur das freiwillige Sündenbekenntnis der Büßer entgegengenommen, sondern auch die Anklagen, welche die Gläubigen gegeneinander vorbrachten, und ist auch aus eigener Initiative gegen die Schuldigen vorgegangen. Die Einrichtung, deren Auf-

[1] S. oben 17.

[2] *πρότερον, ὡς ἡγοῦμαι, μείω τὰ ἁμαρτήματα ἦν ὑπό τε αἰδοῦς τῶν ἐξαγγελλόντων τὰς σφῶν αὐτῶν πλημμελείας καὶ ὑπὸ ἀκριβείας τῶν ἐπὶ τούτῳ τεταγμένων κριτῶν.* Ganz ähnlich beurteilt Sokrates in dem Parallelbericht den Fall: *ὁρῶ δὲ ὅτι πρόφασιν παρέσχε τοῦ μὴ ἐλέγχειν ἀλλήλων τὰ ἁμαρτήματα μηδὲ φυλάττειν τὸ τοῦ ἀποστόλου παράγγελμα τὸ λέγον · μηδὲ συγκοινωνεῖτε τοῖς ἔργοις τοῖς ἀκάρποις τοῦ σκότους, μᾶλλον δὲ καὶ ἐλέγχετε* (Hist. eccl. 5, 19, MG 67, 620).

hebung der Historiker bedauert, ist nicht so sehr das Amt des Bußpriesters als solchen — (denn den gab es nach seiner eigenen Erklärung auch in Rom nicht) — als vielmehr die Organisation der kirchlichen Sittenpolizei überhaupt[1]. Unter diesen Umständen ist aus seiner Feststellung, daß in Rom die in Konstantinopel aufgehobene Einrichtung weiterbesteht, nichts für die Existenz römischer Bußpriester zu entnehmen; der Bericht schließt sie vielmehr direkt aus.

f. Die Unwiederholbarkeit der Buße.

Durch nichts tritt der Unterschied zwischen dem altchristlichen und dem späteren kirchlichen Bußwesen so klar zutage wie durch die Tatsache, daß die Buße ehedem dem Sünder nur ein einziges Mal gewährt wurde. *Τοῖς γὰρ δούλοις τοῦ θεοῦ μετάνοιά ἐστιν μία,* hatte Hermas verkündet[2], und ebenso Tertullian: Collocavit in vestibulo pœnitentiam secundam, quæ pulsantibus patefaciat; sed iam semel, quia iam secundo; sed amplius numquam, quia proxime frustra[3]. Sollte es an sich schon unerhört sein, daß der Christ „die Taufe verletzte" und den feierlich mit Christus geschlossenen Bund bräche, so ist das Äußerste, was der Treulose erwarten kann, daß Gott sich noch ein zweites Mal seiner erbarme. Die Buße ist der letzte Notbehelf, der ihm noch zur Verfügung steht, die tabula naufragi[4], die secunda post naufragium miseris tabula[5]. Sie steht also in dieser Beziehung auf einer Stufe mit der Taufe: unum baptisma — una pœnitentia. Damit stimmt überein, daß sie ähnlich wie die

[1] So Valesius (MG 67, 618 A. 60) und auch die neueren Forscher mit Einschluß Batiffols. Vgl. Holl, a. a. O. 248 f.; H. Koch, Zur Gesch. der Bußdisziplin und Bußgewalt in der orient. Kirche. Histor. Jahrbuch 21 (1900), 64 f.; Batiffol, Études d'hist. 150[1]; Boudinhon, a. a. O. 374; sehr entschieden schließlich Galtier in d'Alès, Dictionnaire Apologétique de la foi catholique, tom. 3 (Paris 1916) unter pénitence S. 1830: Il est curieux et fâcheux qu'à propos de ce fait on perde si complètement de vue le rôle public et judiciaire du prêtre pénitentier, pour ne considérer que la disparition du confesseur officiellement substitué à l'évêque.

[2] Mand. 4, 1, 8, Funk, Die apost. Väter, Tübingen 1901, 168.

[3] De pæn. 7, Oehler I, 657.

[4] Tertullian, ebd. 4 p. 649.

[5] Hieronymus, ep. 80, 9 ad Demetriadem, ML 22, 1115.

Taufe dem Menschen eine Art Charakter aufprägt, der ihm fürs ganze Leben, nicht nur für die Dauer der eigentlichen Bußzeit, anhaftet. Wer einmal die Buße übernommen hat, ist für immer diffamiert, tritt nie mehr in den Vollgenuß der kirchlichen Rechte und muß sich sogar in seiner privaten Lebensführung tiefgreifenden Beschränkungen unterwerfen. Er darf fortan nicht mehr den ehelichen Verkehr ausüben, darf nicht mehr öffentlichen Geschäften nachgehen, nicht Handel treiben, keine öffentlichen Ämter bekleiden, vor allem nicht Militärdienst leisten. Endlich darf er nicht in den Stand der Kleriker aufgenommen werden. Von hier aus erhält der Begriff „Stand der Pönitenten" erst seine volle Beleuchtung.

Diese strengen, für das ganze Leben geltenden Forderungen begegnen uns allerdings erst seit dem vierten Jahrhundert. Ob und inwieweit sie auch früher in Übung gewesen sind, ist schwer festzustellen. Morinus meint, daß sie in den ersten drei Jahrhunderten tatsächlich unbekannt gewesen seien, und beruft sich dafür vor allem auf das tiefe Schweigen sämtlicher, zum Teil für die Bußgeschichte doch sehr ergiebiger Quellen aus jener Zeit. Weder bei Hermas noch bei Tertullian und Cyprian und Pacian noch in den Bestimmungen von Elvira und Arles sei auch nur eine Spur von jenen Forderungen zu entdecken[1]. Aber anderseits werden sie, wo sie uns später zuerst begegnen, überall als etwas Selbstverständliches behandelt. Auch wäre es schwer zu verstehen, daß die Kirche in einer Zeit, wo sie an sich schon die größte Schwierigkeit hatte, die Strenge des Bußgesetzes durchzuführen, noch eine ganz neue, bis dahin unerhörte Belastung der Pönitenten eingeführt haben sollte. Zum mindesten dürften die genannten Verpflichtungen in einzelnen Teilen der Kirche auch früher in Kraft gewesen sein. Doch möge die Frage auf sich beruhen.

Was Italien angeht, so haben wir ein bemerkenswertes Zeugnis für die una pœnitentia vom heiligen Ambrosius. Er schreibt in seiner Bußschrift: Mit Recht werden jene ge-

[1] A. a. O. l. 5 c. 20, 211 f.

tadelt, welche die Buße öfters übernehmen wollen, quia luxuriantur in Christo. Denn wenn sie wahrhaft Buße täten, würden sie nicht an eine Wiederholung denken; quia sicut unum baptisma ita una pœnitentia, quæ tamen publice agitur; nam quotidiani nos debet pœnitere peccati; sed hæc delictorum leviorum, illa graviorum[1]. Er spricht dann weiter von der Schwierigkeit der Buße: Leichter habe ich solche finden können, die die Unschuld bewahrt, als solche, die in rechter Weise Buße getan haben. Oder glaubt jemand, daß dort wahre Buße sei, wo der Ehrgeiz nach neuer Würde strebt, wo der Wein in Strömen fließt, wo selbst der eheliche Verkehr weiter geübt wird? Der Büßer muß der Welt entsagen, muß sich einschränken im Schlaf, muß unaufhörlich beten usw.... Etenim qui mortui et sepulti in Christo sunt, non debent iterum velut viventes de hoc mundo decernere[2].

Man kann fragen, ob Ambrosius die angedeuteten Bußpflichten für das ganze Leben oder nur für die Dauer der eigentlichen Buße gelten lassen will. Morinus nimmt das letzte an[3]. Aber schon der Schlußsatz des angeführten Textes dürfte dagegen sprechen: Der mit Christus gestorbene und begrabene Büßer darf fürderhin nicht mehr wie die Lebenden über diese Welt verfügen. Vor allem aber wird die andere Auffassung nahegelegt durch den aus derselben Zeit stammenden Entscheid des Papstes Siricius, der die Ausdehnung jener Verpflichtungen auf das ganze Leben als ein selbstverständliches Gesetz behandelt.

Siricius ist von dem Bischof Himerius von Tarragona angefragt worden, was mit Leuten zu tun sei, qui acta pœnitentia tamquam canes et sues ad vomitus pristinos et ad volutabra redeuntes et militiæ cingulum et ludicras voluptates et nova

[1] De pæn. 2, 10, 95, ML 16, 520. Es geht nicht an, wie man es vielfach versucht hat, die hier genannte öffentliche Buße in Gegensatz zu einer geheimen kirchlichen Buße zu setzen, für die die Forderung der Unwiederholbarkeit nicht zuträfe. Nach dem klaren Text steht die öffentliche Buße vielmehr gegenüber der Buße für die peccata leviora oder quotidiana, die rein privat, ohne kirchliche Vermittlung geübt wird.

[2] Ebd. 2, 10, 97, M 521; vgl. oben 23 f.

[3] A. a. O. 209.

coniugia et inhibitos denuo appetivere concubitus. Quorum professam incontinentiam generati post absolutionem filii prodiderunt[1]. Es handelt sich darnach nicht um eigentlich Rückfällige, die die Frevel, derentwegen sie Buße getan, noch einmal begangen hätten. Sie haben vielmehr nur nach vollbrachter Buße und nach empfangener Absolution durch Handlungen, die an sich nicht sündhaft sind, sich gegen die kirchlichen Bußgesetze verfehlt, sei es durch Eintritt in den Militärdienst, sei es durch Wiederaufnahme des ehelichen Verkehrs oder durch die Schließung einer neuen Ehe. Siricius antwortet: De quibus, quia suffugium non habent pænitendi, id diximus decernendum: Sie sollen mit den Gläubigen nur in Gebetsgemeinschaft stehen und bei der heiligen Mysterienfeier, obschon sie es nicht verdienen, zugegen sein dürfen; von der Teilnahme am Herrenmahl dagegen sollen sie ausgeschlossen bleiben, damit sie, wenigstens durch diese Strafe aufgerüttelt, sowohl in sich selbst ihre Fehltritte sühnen als auch andern ein Beispiel geben, sich der unreinen Begierden zu entschlagen. Weil sie indes nur infolge der Schwäche des Fleisches gefallen sind, soll ihnen in der Todesstunde der Trost der Wegzehrung durch die Gnade der Kommunion gewährt werden (viatico munere ... per communionis gratiam volumus sublevari).

Der Papst erkennt also das Gesetz, das die Wiederholung der Buße verbietet und zugleich den Büßern für immer das weltliche Leben untersagt, in vollem Umfang an. Die Übertreter der Bußgesetze bleiben bis zum Lebensende aus der Sakramentsgemeinschaft ausgeschlossen. Nur unmittelbar vor dem Tode soll ihnen die Wegzehrung — nicht, was wohl zu beachten ist, die Buße — zuteil werden. In dieser letzten Bestimmung bedeutet der Erlaß sichtlich eine Neuerung nach der milden Seite hin. Die Ausdrucksweise läßt es unschwer erkennen, daß der Papst sich dessen bewußt ist: „id diximus decernendum", „volumus sublevari"; nur „quoniam carnali fragilitate ceciderunt", ist er zur Gewährung des viaticum bereit. An sich also hätten sie auch

[1] Ep. Siricii 1, 5 ad Himerium, Mansi III, 657.

darauf kein Anrecht. Es ist auch keineswegs gesagt, daß er diese Erleichterung ebenso den eigentlich Rückfälligen, d. h. solchen, die nach der Rekonziliation nochmals dieselben schweren Vergehen auf sich luden, zugewendet wissen will. Morinus dürfte vielmehr recht haben, wenn er aus der strengen Strafe, welche die bloßen Übertreter der Bußgesetze traf, den Schluß zieht, daß die eigentlich Rückfälligen auch nicht auf dem Sterbebett die Kommunion erhalten hätten[1]. Nachdem indes einmal der Grundsatz, daß es nach der ersten Buße keine kirchliche Verzeihung mehr gebe, immerhin durch den Erlaß des Siricius durchbrochen war, lag es nahe und war nur noch eine Frage der subjektiven Auslegung, solch mildernde Umstände auch den Rückfälligen im eigentlichen Sinne zuzubilligen und auch ihnen in der Todesgefahr die Kommunion zu gewähren[2]. Wann es zuerst geschehen ist, läßt sich nicht feststellen. Morinus[3] glaubt es bereits für die Zeit des Papstes Innozenz I., der zwei Jahre nach dem Tode des Siricius die cathedra Petri bestieg, bezeugt zu finden. Er beruft sich auf die schon erörterte Antwort dieses Papstes an Exsuperius (oben 40). Wenn Leuten, so folgert er, die das ganze Leben in Lastern zugebracht haben und erst beim Tode an Buße denken, die Rekonziliation gewährt wurde, so müssen wir annehmen, daß man erst recht solchen Rückfälligen, die sehnlich nach der Buße verlangten und offenbar eine viel größere Würdigkeit aufwiesen, die Wohltat des Viaticum nicht entzogen hat. Ob die Annahme berechtigt ist, mag dahingestellt bleiben. An sich ist der Schluß aus solch allgemeinen Erwägungen auf die Praxis immer etwas Mißliches. Die Praxis wird vor allem bestimmt durch das Bußrecht, und danach war die Lage für die Rückfälligen wesentlich ungünstiger. Die vor dem

---

[1] L. 5 c. 30, 236. Es dürfte also nicht ganz richtig sein, wenn Rauschen schreibt: „Erst Papst Siricius erlaubte den Rückfälligen, dem ganzen Gottesdienst mit den Gläubigen beizuwohnen und auch auf dem Sterbebett die heilige Kommunion zu empfangen." Eucharistie und Bußsakrament 203 f. Richtig beurteilt den Sachverhalt Galtier, a. a. O. 227.

[2] Über die Beurteilung einer solchen Kommunion ohne Buße wird später zu sprechen sein.

[3] A. a. O. 238.

Tode nach der Rekonziliation verlangenden Sünder empfangen, wie noch Leo I. bezeugt[1], nicht nur die Kommunion, sondern auch die Buße, die den Rückfälligen versagt ist.

Das Verbot, Pönitenten zum Klerus zuzulassen, wird ebenfalls von Siricius bezeugt. Die berühmte, später in das kanonische Recht übernommene Dekretale lautet: Illud quoque nos par fuit providere, ut sicut pænitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum, ita et post pænitudinem et reconciliationem nulli unquam laico liceat honorem clericatus adipisci, quia, quamvis sint omni peccatorum contagione mundati, nulla tamen debent gerendorum sacramentorum instrumenta suscipere, qui dudum fuerint vasa vitiorum[2]. Ebenso spricht sich Innozenz I. aus. Er beklagt es, daß Unwürdige die kirchlichen Ehren empfangen und zum Klerus zugelassen werden, qui nec inter laicos quidem dignum locum habere mererentur. So sei ein gewisser Modestus trotz vieler ihn belastender crimina, propter quæ etiam pænitentiam egisse dicitur, nicht nur widerrechtlich Kleriker geworden, sondern strebe sogar nach dem Gipfel des Episkopats, obwohl die Kanones von Nicäa die Pönitenten selbst von den niedersten Obliegenheiten der Kleriker ausschlössen[3]. — Deutlich geht auch aus dieser Auslassung wieder hervor, daß die Büßer auch nach vollendeter Buße nicht als vollwertige Christen gelten. Die einmal übernommene Buße haftet ihnen für immer als Brandmal an und macht sie zu Laien minderen Grades. Ähnlich urteilt das unter Innozenz gefeierte Konzil zu Rom vom Jahre 402[4], daß es unerhört sei, wenn ein Mensch, der durch Fleischesvergehen die Taufgnade verscherzt habe, noch Anspruch auf das Priestertum erhebe. O nova præsumptio! Huic sacerdotium creditum, cui pænitentia sola debetur, ut sordidata longa satisfactione veniæ beneficia possit abluere. Beachten wir die Parallelstellung von pæni-

[1] Ep. 108, 4 ad Theodorum, s. oben 42.
[2] A. a. O. c. 14, Mansi III, 660.
[3] Ep. 6 ad episcopos Apulos, Mansi III, 1047.
[4] Canon 5, Mansi III, 1136.

tentia und sacerdotium. Die Buße begründet ebenso einen Stand wie das Priestertum.

Die Strenge der alten Bußordnung legt ein ergreifendes Zeugnis ab für den tiefen sittlichen Ernst, von dem die damalige Kirche beseelt war und der geradezu beschämend wirkt, wenn wir die heutige milde Behandlung der Sünder mit ihr vergleichen. Sie war indes aus einer Zeit geboren, in der die Kirche noch klein war und sich wesentlich aus Elitechristen rekrutierte, einer Zeit, in der die Buße wirklich nur für Ausnahmefälle in Betracht kam. Seit dem 4. Jahrhundert hatten sich die Verhältnisse in dieser Beziehung aber vollständig verändert. Seitdem die Kirche der Verfolgten die Staatskirche geworden war und die Menschen in ungeheuren Scharen in sie einströmten, sank naturgemäß im gleichen Maße das sittliche Niveau. Die ständige Bewahrung der Taufgnade, ehedem das Normale, wurde immer mehr Ausnahme; der weitaus größte Teil der Christen war auf die secunda post naufragium tabula angewiesen[1]. Aber wie die Durchschnittschristen mit ihrem Weltsinn und ihrer sittlichen Schwäche zu jenem Heroismus bestimmen, den die Übernahme der Buße in sich schloß? Wie sie dazu bringen, nicht nur die Sünde aufzugeben, sondern auch fürderhin für immer dem an sich erlaubten Weltleben zu entsagen und dafür eine Art Mönchsleben — denn darauf kamen die Bußforderungen im wesentlichen hinaus — einzutauschen? Wie schließlich der Gefahr des Rückfalls begegnen, nach dem es keine weitere Buße mehr gab, wo doch diese Gefahr bei den meisten so nahe lag? Diesen Schwierigkeiten war die Seelsorge nicht gewachsen, und so trieb die allzu große Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit notwendig zu einer Krisis des Bußwesens.

Die nächste Folge war, daß man die Buße, um nicht das normale Weltleben in bezug auf Ehe und Lebenslauf aufgeben zu müssen und sich auch für einen zu befürchtenden Rückfall nicht des letzten Rettungsmittels zu berauben,

[1] Vgl. Boudinhon, a. a. O. 341.

möglichst weit, wenn nicht gar bis in die Zeit unmittelbar vor dem Tode hinausschob. Hatte man vielfach aus ähnlichem Beweggrunde mit der Taufe gezögert[1], so lag der Aufschub der Buße mit ihren ungleich mehr beengenden Fesseln noch viel näher. Von hier aus verstehen wir es, daß die Prediger jener Zeit immer wieder vor dem Hinauszögern der Buße warnen, verstehen wir auch, weshalb die Frage, wie die erst in der Todesgefahr sich Bekehrenden zu behandeln sind, auf den Konzilien und in den Dekreten der Päpste eine so große Rolle spielt.

Beachtenswert ist dabei, daß die Kirche selbst in gewissen Fällen die Berechtigung eines Aufschubs der Buße anerkennt, ja ihn sogar empfiehlt. Ein erstes Zeugnis dafür bietet uns die Bußschrift des heiligen Ambrosius[2]. So sehr der Kirchenvater den Aufschub der Buße an sich als Leichtsinn und Mißbrauch der göttlichen Barmherzigkeit verurteilt, für so falsch erklärt er es, die Sakramente sozusagen gewaltsam an sich zu reißen. Wenn das Fleisch dem Geiste widerstreitet und den Menschen unfähig macht, Früchte der Liebe, Geduld und des Friedens zu bringen, dann soll er nach dem Schriftwort „Peccasti, quiesce[3]“ und nach dem Beispiel der Juden, die in der Gefangenschaft den Gesang der heiligen Lieder einstellten, vorläufig mit der Buße warten: Melius est ergo tunc quiescere,

---

[1] Vgl. Tertullian, De bapt. 18, Oehler I, 639, der den Aufschub geradezu empfiehlt: Si qui pondus intelligant baptismi, magis timebunt consecutionem quam dilatationem. Augustinus berichtet uns in den Confessiones (1, 11, 17, ML 32, 669), daß er als Kind in einer Krankheit um die Taufe gebeten hätte, daß seine um sein Heil besorgte Mutter aber dagegen gewesen sei, quia videlicet post lavacrum illud maior et periculosior in sordibus delictorum reatus foret. Eindringlich warnt Chrysostomus vor dem Aufschub der Taufe. In ep. ad Hebr hom. 13, 4 f., MG 63, 108 f. Im 5. Jahrhundert verlor sich die Unsitte, indem mit dem Verschwinden des Heidentums die Kindertaufe das Normale wurde. Vgl. Schanz, Die Lehre von den hl. Sakramenten der katholischen Kirche, Freiburg 1893, 260.

[2] De pæn. 2, 11, 99—107, ML 16, 521—524.

[3] Gen 4, 7. — Die Vulgata hat einen andern Text. Das quiesce besagt im Sinne des Ambrosius: Kain in seinem sündhaften Zustande soll sich des Opfers enthalten. Ebenso soll der Sünder, solange er sich zu schwach fühlt, von der Übernahme der Buße abstehen und zunächst ruhig eine andere Seelenverfassung abwarten.

cum exercere non queas opera pœnitentiæ, ne in ipsa pœnitentia fiat, quod postea indigeat pœnitentia. Quæ si semel fuerit occupata nec iure celebrata, nec prioris fructum obtinet et auferet usum posterioris. Der Aufschub der Buße darf freilich keine Fortsetzung der Sünde bedeuten. Der Geist muß vielmehr trotz des Widerstrebens und der Lockungen des Fleisches auf Gott gerichtet sein, und wenn auch keine Werke folgen, so muß doch der Glaube bleiben. Eine solche in der „Gefangenschaft" schmachtende Seele ist zwar „filia Babylonis misera", weil sie aufgehört hat, eine Tochter Gottes zu sein, aber der Herr verheißt ihr trotzdem Heilung. Er wird ihr helfen, die Macht der Begierlichkeit zu überwinden, so daß der Mensch, wenn er von ehebrecherischer Liebe hingerissen wird, das Feuer erstickt und es zur buhlerischen Verbindung nicht kommen läßt. Didicimus ergo et agendam pœnitentiam et eo agendam tempore, quo culpæ defervescat luxuria, et in captivitate peccati positos reverentiores nos, non usurpatores esse debere.

Die Zeit, in der die Leidenschaft „glüht", ist naturgemäß in erster Linie das Jugendalter, und es steht uns eine Fülle von Belegen dafür zur Verfügung, daß man tatsächlich jugendlichen Leuten die Buße versagte. Wie aber Ambrosius deutlich bekundet, verlangte man von ihnen immerhin eine innere Buße, ein Sichloslösen von der Sünde.

Schwierigkeiten ergaben sich besonders, wenn junge Leute in der Krankheit, von Todesangst getrieben, die Buße übernahmen. Auch sie waren nach ihrer Genesung der ganzen Strenge des Bußgesetzes unterworfen. Die Situation wird beleuchtet durch zwei Entscheide, die Leo I. in dem Schreiben an Rustikus von Narbonne gibt[1]. Der erste Fall ist folgender: Kranke bitten unter dem Druck übergroßen Schmerzes um die Gewährung der Buße. Als dann aber der Priester erscheint, weigern sie sich, weil der Schmerz etwas nachgelassen hat, die dargebotene Buße anzunehmen. Der Entscheid Leos lautet: Eine solche Ablehnung braucht

[1] Ep. 1, 67, inqu. 9 und inqu. 13, Mansi VI, 403 u. 404.

nicht als eine Verachtung des Heilmittels aufgefaßt zu werden, sondern kann auch aus der Furcht vor schwererer Sünde (in der Zukunft) hervorgehen. Deswegen soll ihnen die vorläufig aufgeschobene Buße, wenn sie später mit größerem Ernst darum bitten, nicht versagt werden, damit die verwundete Seele auf jede Weise zum Heilmittel der Verzeihung gelangen kann. — Wir sehen, in welch furchtbarer Seelenqual die Kranken sind. Auf der einen Seite der drohende Tod, der unbedingt die Buße verlangt, auf der andern Seite die fast unerfüllbaren Bußverpflichtungen für das ganze Leben und die Unmöglichkeit der Buße für den zu befürchtenden Fall einer weiteren Verfehlung. Wenn irgend etwas beweist, daß es auch noch in dieser Zeit für den Christen nur eine einmalige Buße, und zwar die kanonische, kirchliche Buße gab und kein anderes Heilmittel, etwa die geheime, private Buße in Frage kam, dann ist der Beweis hier gegeben. Der Papst zeigt Verständnis und Mitgefühl für die Notlage der Unglücklichen. Er entschuldigt ihr Verhalten. Aber an dem Grundsatz der nur einmaligen Buße hält er durchaus fest.

Dasselbe bekundet er in dem andern Entscheid, der jene betrifft, die n a c h d e r B u ß e h e i r a t e n oder mit Konkubinen leben: Wenn ein junger Mensch unter dem Druck der Todesfurcht oder drohender Gefangenschaft Buße getan hat und dann aus Furcht vor der jugendlichen Unenthaltsamkeit eine eheliche Verbindung eingegangen ist, um nicht in die Sünde der Unzucht zu fallen, scheint er nur etwas Verzeihliches getan zu haben (rem videtur fecisse venialem), wofern er außer der Gattin keine andere erkannt hat. Wir stellen indes damit k e i n e R e g e l auf, sondern wägen nur ab, was erträglicher ist. Denn „nach der wahren Erkenntnis" kommt dem, der Buße getan hat, nichts mehr zu als ständige Keuschheit sowohl des Geistes wie des Körpers. — Auch diese Antwort setzt die Unmöglichkeit einer zweiten Buße voraus. Bezeichnenderweise wird sodann wieder die Todesgefahr als Grund für die Übernahme der Buße geltend gemacht; junge Leute haben sich also sonst in der Regel nicht zur Buße gemeldet. Im übrigen ist die Entscheidung Leos

milde, wenn wir sie mit dem Erlaß seines Vorgängers Siricius vergleichen. Der übersteigerte Rigorismus mußte sich eben in der Praxis Abstriche gefallen lassen, wenn die Bußordnung nicht vollständig illusorisch werden sollte. Man konnte nur noch in der Theorie die ganze Strenge wahren, in der Wirklichkeit mußte die Rücksicht auf das „Erträglichere" immer mehr den Ausschlag geben[1].

Der Unterschied zwischen Theorie und Praxis zeigte sich übrigens auch in einer bemerkenswerten Wandlung, die sich allmählich in der Bewertung des Büßerstandes geltend machte. Rechtlich waren die Büßer entehrt, standen tief unter den andern Gläubigen, sollten für sie Gegenstand des Mitleids und Erbarmens sein. In Wirklichkeit aber lag die Sache so, daß bei der allgemeinen Sündhaftigkeit die Büßer, die den Mut aufbrachten, die strengen Bußverpflichtungen freiwillig auf sich zu nehmen, zu den wenigen gehörten, die ein wirklich christliches Leben führten, nicht anders wie die in der Welt lebenden religiosi oder Aszeten. So kam es, daß sie trotz der kirchlich über sie verhängten capitis deminutio immer mehr an Ansehen gewannen und den Gläubigen geradezu als Vorbild hingestellt wurden. Ich erinnere an das Beispiel des Kaisers Theodosius und der Fabiola. Unter diesen Umständen lag es auch nahe, daß Bischöfe bei der Auswahl der Kandidaten des Klerus ihr Augenmerk auf Angehörige des Büßerstandes richteten. Wir hörten, daß Konzilien und Päpste dagegen scharf Stellung nahmen und auf die Beobachtung des alten Gesetzes drangen. Aber gerade die Tatsache, daß die Einschärfung des Gesetzes immer wieder notwendig war, zeigt, daß es nicht überall beobachtet wurde. Sehr bezeichnend ist in dieser Beziehung ein Dekret des Papstes

[1] Die mildere Auslegung der Bußverpflichtung durch Leo erstreckt sich auch auf andere Forderungen. Sowohl gerichtliche Prozesse (inqu. 10) wie Handelsgeschäfte (inqu. 11) werden den Büßern mehr abgeraten als verboten. Nur bezüglich des Militärdienstes wird das Verbot aufrecht erhalten. Inqu. 12: Contrarium est omnino ecclesiasticis regulis post pœnitentiæ actionem redire ad militiam sæcularem . . . Unde non est liber a laqueis diaboli, qui se militia mundana voluerit implicare. Eine Strafe für die Übertreter wird allerdings auch hier nicht erwähnt.

Hormisdas an die spanischen Bischöfe aus dem Jahre 517[1]: Nec tantum de laicis consecrari inhibemus (sacerdotem), sed nec de pœnitentibus quidem quisquam ad huiusmodi gradum profanus temerator adspiret. Satis illi postulanti sit venia. Qua conscientia absolvat reum, qui se peccata sua populo scit teste confessum? Der Papst fordert die Durchführung der alten Bestimmung, daß der Priesterkandidat die verschiedenen Stufen des Klerikats durchgemacht haben soll. Er verbietet es, jemand direkt aus dem Laienstand zum Priester zu weihen, ja nicht einmal aus den Büßern soll der Priester genommen werden. Damit sind offensichtlich unter dem Gesichtspunkt der fürs Priestertum verlangten sittlichen Vollkommenheit die Büßer über die gewöhnlichen Laien gestellt, und zwar nicht nur im Urteil der spanischen Bischöfe, sondern auch in dem des Papstes. Das auch von ihm ausgesprochene Verbot, sie zu weihen, ändert an der Tatsache nichts.

2. Die Buße in der gallischen Kirche.

Das Bild, das wir von dem römischen Bußwesen entworfen haben, wird durch die Praxis der gallischen Kirche bestätigt und vervollständigt. Es treten hier vor allem die Züge klarer heraus, welche die durch die seelsorglichen Schwierigkeiten geforderte Wandlung und Weiterentwicklung der alten Bußordnung kennzeichnen.

Die Lage der gallischen Kirche gegen Ende des 5. Jahrhunderts war ungemein traurig. Die Stürme der Völkerwanderung waren über die einst so blühende christliche Kultur des Landes dahingebraust. Die römische Herrschaft hatte den germanischen Barbaren weichen müssen. Der Norden und die Gegend am Oberrhein standen unter heidnischem Szepter; den Westen und Süden behaupteten die arianischen Westgoten und Burgunder. Die alte romanische Bevölkerung, die sich zur katholischen Kirche bekannte, blieb allerdings an Zahl den eingewanderten Germanenstämmen weit über-

[1] Ep. 25, 1, Mansi VIII, 431.

legen und behielt vor allem die Führung im kulturellen Leben, eine Tatsache, die der Kirche und ihren der Geistesaristokratie entstammenden Führern einen starken moralischen Einfluß bei den Siegervölkern sicherte[1]. Schlimmer als die Fremdherrschaft und alle äußere Bedrückung und Beengung war für die Kirche der innere sittliche Verfall, der sich in erschreckender Weise offenbarte. Die Not der Zeit hatte — damals ebensowenig wie heute — nicht bessernd gewirkt, sondern im Gegenteil alle schlimmen Leidenschaften des dekadenten Römertums zum Austoben gebracht. Der Schriftsteller Salvian, der „Jeremias des 5. Jahrhunderts", hat uns ein geradezu erschütterndes Bild von der sittlichen Verkommenheit der Christen gezeichnet. Mag er dabei in seinem prophetischen Eifer vielleicht auch allzu düstere Farben aufgetragen haben, im großen und ganzen wird man seiner Schilderung Glauben schenken müssen, wenn er die maßlose Genußsucht und Ungerechtigkeit, die Unzucht und Korruption der romanischen Gesellschaft bloßlegt und dieser die heidnischen Barbaren trotz aller ihnen anhaftenden Laster, für die er keineswegs blind ist, in vieler Beziehung als Vorbild hinstellt[2].

---

[1] Vgl. Arnold, Cäsarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit. Leipzig 1894, 3 ff.

[2] De gubernatione Dei 7, 6. Ed. Pauly (C. S. E. L. 8) 163: Inter pudicos barbaros impudici sumus; plus adhuc dico: offenduntur barbari ipsi impuritatibus nostris. Esse inter Gothos non licet scortatorem Gothum: soli inter eos præiudicio nationis ac nominis permittuntur impuri esse Romani. Geradezu furchtbar ist folgendes Urteil (ebd. 3, 9, 44 f., S. 57): Grave et luctuosum est, quod dicturus sum; ipsa ecclesia, quæ in omnibus debet esse pacatrix Dei, quid est aliud quam exacerbatrix Dei? Aut præter paucissimos quosdam, qui mala fugiunt, quid est aliud pæne omnis cœtus Christianorum quam sentina vitiorum? Quotum enim quemque invenias in ecclesia non aut ebriosum ant belluonem aut adulterum aut fornicatorem aut raptorem aut ganeonem aut latronem aut homicidam? Et quod omnibus his peius est, prope hæc cuncta sine fine. Interrogo enim Christianorum omnium conscientiam: ex his vel flagitiis vel sceleribus, quæ nunc diximus, quotusquisque hominum non aliquid est horum aut quotusquisque non totum? . . . In hanc enim morum probrositatem prope omnis ecclesiastica plebs redacta est, ut in cuncto populo Christiano genus quodammodo sanctitatis sit minus esse vitiosum. Vgl. dazu G. Schnürer, Kirche und Kultur im Mittelalter I, Paderborn 1924, 101 ff. Schn. führt den tiefen Sittenverfall gerade in der gallischen Kirche darauf zurück, daß unter

Inmitten dieser allgemeinen Sittenverderbnis fehlte es indes nicht an Männern, die mit heiliger Energie den Kampf mit dem Laster aufnahmen. Es waren insbesondere zwei Klöster in der Provence, St.Viktor in Marseille und Lerin, die den Geist der Frömmigkeit und der Aszese, aber ebenso auch die Wissenschaft pflegten und wahre Pflanzstätten für seeleneifrige Priester und Ordensleute darstellten. Eine ganze Reihe hervorragender Bischöfe und namhafter Schriftsteller ist aus ihnen hervorgegangen[1]. Ihre Predigten, Briefe und aszetischen Schriften bilden neben den Entscheidungen der zahlreichen, ebenfalls von ihnen maßgebend beeinflußten Konzilien die Hauptquelle, aus der wir die Kenntnis von dem damaligen Bußwesen schöpfen. Besonders reiches Material bieten die Predigten des aus dem Kloster Lerin hervorgegangenen heiligen Cäsarius, des großen Erzbischofs von Arles (503—543), der sich als Reformator der kirchlichen Disziplin und nicht minder als eifriger Volksseelsorger die größten Verdienste erworben und seinen segensreichen Einfluß weit über die Grenzen seines Metropolitanbereichs hinaus ausgedehnt hat. Weiter kommen als Quellen besonders in Frage die Schriften des Johannes Cassianus, des „Vaters des gallischen Mönchtums" († 435), sodann die Schrift De vita contemplativa des Julianus Pomerius († im Anfang des 6. Jahrh.), eines durch Frömmigkeit und umfassende Bildung ausgezeichneten Mannes, der, aus Afrika stammend, sich in Arles niedergelassen hatte und dort, zum Priester geweiht, eine erfolgreiche Tätigkeit als Lehrer der Rhetorik entfaltete. Seinem Einflusse vor allem ist es zu verdanken, daß Cäsarius, der zu seinen Schülern

---

dem Druck der Germaneneinfälle in Gallien anscheinend früher als in den andern Ländern die Masse der Bevölkerung in die Kirche eingetreten sei, nachdem hier schon der hl. Martin sich die Bekehrung des Landvolkes hätte angelegen sein lassen. Die Lebemänner, brutalen Sklavenhalter, ungerechten Beamten, unredlichen Händler, die so zur Kirche gekommen wären, hätten für diese eine schwere Belastungsprobe bedeutet (108).

[1] Die genannten Klöster waren freilich zugleich auch die Heimstätte des Semipelagianismus. Allein das beeinträchtigte nicht ihre kirchliche Gesinnung, da das System damals noch nicht verurteilt war und seine Anhänger sich gerade als Verteidiger der durch die augustinische Gnadenlehre angeblich bedrohten kirchlichen Zucht fühlten.

zählte, trotz seiner Zugehörigkeit zum lerinensischen Kreise die augustinische Gnadenlehre in sich aufnahm und später auf der von ihm geleiteten Synode von Orange (529) dem Semipelagianismus den Todesstoß versetzte[1]. — Unter den für das Bußwesen bedeutsamen offiziell-kirchlichen Dokumenten verdienen die sogenannten Statuta ecclesiæ antiqua besondere Erwähnung. Sie geben sich in der Einleitung als Beschlüsse eines (des vierten) karthagischen Konzils aus und gingen bis in die neueste Zeit unter diesem Namen. Duchesne und Leclercq wollten sie dem heiligen Cäsarius zuschreiben. Funk hielt sie für spanischen Ursprungs. Recht haben dürfte aber Morin mit der Meinung, daß es sich um eine um die Neige des 5. Jahrhunderts in dem Milieu von Arles entstandene Fälschung handelt. Cäsarius betrachtet sie bereits als „antiquorum patrum statuta" und ist davon überzeugt, daß sie wirklich von einem karthagischen Konzil stammen[2].

a. Sünde und Bußforderung.

Das aszetische Lebensideal, das Cassian aus dem Morgenlande mitgebracht und den gallischen Klöstern eingepflanzt hatte, führte notwendig zu einer Schärfung des Sündenbewußtseins. War das Streben nach Vollkommenheit die erste Aufgabe des Mönches, dann galt es vor allem, die Sünde aus der Seele zu entfernen. Das ging erfahrungsgemäß nicht mit einmal, sondern erforderte einen ständigen Kampf, und zur erfolgreichen Führung dieses Kampfes war es notwendig, die psychologischen Wurzeln aufzudecken, aus denen das Unkraut der Sünde, mochte es äußerlich auch noch so oft beseitigt worden sein, immer wieder neue Schößlinge trieb. Diese auf Selbstbeobachtung fußende psychologische Beurteilung der Sünde führte zu dem Begriff der „Haupt-" oder „Wurzelsünden", die wir zum erstenmal bei

[1] Vgl. Arnold, a. a. O. 84. — Das Werk des Pomerius ist lange Zeit Prosper von Aquitanien zugeeignet worden. Erst Sirmond († 1651) hat den Irrtum aufgeklärt. Morinus z. B. zitiert daher die zahlreich verwerteten Texte immer unter dem Namen Prospers.

[2] S. Morin, in Revue Bénédictine 30 (1913), 334—342. Hier auch die Literatur über die Frage.

Evagrius Pontikus († nach 400) in einer Achtzahl zusammengestellt finden[1]. Es sind Eßgier, Unkeuschheit, Geiz, Trübsinn, Zorn, Trägheit, Eitelkeit, Hoffart. Bei Cassian spielen diese „acht Laster" in der directio spiritualis eine große Rolle. Wer von der Sünde genesen will, muß die Art der Krankheit, an der er leidet, genau kennen; erst dann kann er die richtigen Arzneimittel anwenden. Im 5. Buch seiner Collationes gibt der erfahrene Seelenführer eine tiefpsychologische Beschreibung der einzelnen „Laster" und zugleich eine Belehrung über die entsprechenden Heilmittel[2].

Die Folge dieser psychologischen Sündenbetrachtung ist, daß die Buße noch mehr als sonst unter dem Gesichtspunkt der Heilung aufgefaßt wird und die kirchliche Vergebung zurücktritt. Die vollkommene Buße, lehrt im 20. Buch der Collationes der ägyptische Abt Pinufius, besteht darin, daß wir die Sünden, für die wir Buße tun oder von denen unser Gewissen gequält wird, fürderhin nicht mehr begehen; indicium vero satisfactionis et indulgentiæ est affectus eorum quoque de nostris cordibus expulisse. Solange jemand noch von sündigen Vorstellungen und Erinnerungen an die früheren Sünden behelligt wird — von der geheimen Ergötzung daran ganz zu schweigen —, darf er sich nicht von der Sünde losgesprochen wähnen, auch wenn er noch so lange Buße getan hat. Itaque tunc se is, qui pro satisfactione pervigilat, criminibus absolutum ac de præteritis admissis veniam percepisse cognoscat, cum nequaquam cor suum eorundem vitiorum inlecebris senserit vel imaginatione perstringi[3].

Der fromme Abt will damit nicht einer durch natürliche Aszese zu erzielenden Selbsterlösung im buddhistischen Sinne das Wort reden; die nach schwerem Kampfe erreichbare Beruhigung der sündlichen Triebe ist ihm nur das indi-

[1] In dem Traktat „Über die acht Lastergedanken", herausgegeben von Elter, Gnomica I, Lipsiæ 1892.

[2] Ed. Petschenig (C. S. E. L. 13), 119 ff.

[3] Collat. 20, 5, 558; vgl. 20, 11, 567 f.: noverimus autem nos tunc demum pro præteritis satisfecisse peccatis, cum ipsi motus atque adfectus, per quos pœnitenda commisimus, fuerint de nostris cordibus amputati.

cium einer ausreichenden Genugtuung und der dadurch erwirkten Vergebung, nicht die Entsündigung selbst. Ausdrücklich betont er, daß auch das Höchstmaß von Bußübungen nicht ausreiche ad expiationem scelerum nostrorum, nisi ea bonitas Domini clementiaque deleverit. Der Herr spricht: Ego sum, ego sum, qui deleo iniquitates tuas propter me, et peccatorum tuorum iam non recordabor (Is 43, 25)[1]. Aber es liegt im Wesen der semipelagianischen Grundeinstellung Cassians, daß er praktisch auf die Kraft der eigenen sittlichen Bemühung ein ungleich größeres Gewicht legt, als es Augustinus und die von ihm inspirierte Richtung der Theologie tut.

Der kirchlichen Vergebungsgewalt wird in der ganzen Ausführung gar nicht gedacht. Auf Grund der mehrfachen Betonung, daß die absolutio oder die indulgentia erst eintrete, wenn die Begierlichkeit ertötet sei, könnte es sogar scheinen, als ob sie überhaupt keinen Platz in dem System habe. Auch in der Zahl der sogenannten „remissiones", der verschiedenen dem Christen zur Verfügung stehenden Bußmittel, die Cassian nach dem Vorgang des Origenes[2] an unserer Stelle aufführt, wird sie nicht erwähnt. Neben der Taufe und dem Martyrium nennt er zunächst die gewöhnliche Buße — non enim tantum simplici illo pœnitentiæ nomine salus æterna repromittitur —, die Petrus und Johannes der Täufer im Auge hatten, als sie Buße predigten, sodann die die Menge der Sünden bedeckende caritas, das Almosen, das Beweinen der Sünden, das Bekenntnis derselben, geistige und körperliche Abtötung, vor allem die Besserung des Lebens, mitunter auch die Fürsprache der Heiligen, das Verdienst der Barmherzigkeit und des Glaubens, die durch unsere Mahnungen herbeigeführte Bekehrung anderer, endlich die unsern Beleidigern gewährte Verzeihung[3]. Die einzelnen remissiones erscheinen einander koordiniert, so daß

[1] 20, 8, 564.

[2] In Lev hom. 2, 4, MG 12, 417.

[3] 20, 8, 561 ff. Eine ähnliche Aufzählung von zwölf remissiones begegnet uns als eine fälschlich Cäsarius von Arles zugeschriebene Homilie. ML 67, 1075. Vgl. Arnold, a. a. O. 445.

jeder die Auswahl unter ihnen hat. Wer nicht fasten kann, soll durch Almosen die Sünden loskaufen. Wer die Vollkommenheit der Tugend durch Auslöschung aller Fehler nicht zu erreichen vermag, soll sich die Sorge für das Heil anderer angelegen sein lassen usw. Beachtung verdient insbesondere folgender Satz: Quodsi verecundia retrahente revelare ea coram hominibus erubescis, illi, quem latere non possunt, confiteri ea iugi supplicatione non desinas . . ., qui et absque ullius verecundiæ publicatione curare et sine improperio peccata donare consuevit[1]. Also auch das Bekenntnis vor den Menschen, das doch als ein Wesensbestandteil der kirchlichen Buße angesehen werden muß, ist nicht absolut notwendig; es genügt das Bekenntnis vor Gott allein.

Trotz dieser Nichterwähnung der kirchlichen Buße würde es aber verfehlt sein zu glauben, daß Cassian sie nicht gekannt oder sie doch für überflüssig angesehen hätte. Eine solche Annahme verbietet schon die Erwägung, daß der Abt sich damit in Widerspruch zur allgemeinen Praxis der Kirche gesetzt hätte. Die Erklärung für sein Schweigen bezüglich der Kirchenbuße dürfte einfach darin zu suchen sein, daß er seine Belehrungen nicht an schwere Sünder richtet, die der kirchlichen Buße bedürften, sondern an seine Schüler, die sich das Streben nach Vollkommenheit zur Lebensaufgabe gemacht haben, deren Bekehrung, falls es überhaupt einer solchen bedurft hat, bereits hinter ihnen liegt. Für sie kommt die kirchliche Buße nicht mehr in Frage — wir werden übrigens hören, daß der Eintritt in den Ordensstand an sich der Übernahme der Buße gleichgewertet wurde —; es handelte sich bei ihnen vielmehr nur um die vollkommene Genugtuung für frühere schwerere Verfehlungen und die Ertötung der zurückgebliebenen bösen Neigungen oder um die Buße für die peccata quotidiana, die der Lehrer der Vollkommenheit trotz ihrer Unvermeidlichkeit bitter ernst nimmt[2].

[1] 20, 8, 564.

[2] Vgl. Coll. 20, 12, 569: Nec enim a fætidis criminum sordibus, quæ abhorret dominus, quemquam abstinuisse sufficiet, nisi etiam illam bonam virtutum fragrantiam, qua dominus delectatur, puritate cordis et aposto-

Jedenfalls behält Cassian, wenn er auch nicht direkt von der kirchlichen Buße spricht, die alte bußrechtliche Zweiteilung der Sünden in crimina und peccata quotidiana, von denen nach der allgemeinen Auffassung des christlichen Altertums die ersteren die kirchliche Buße erfordern, in aller Schärfe bei und läßt sie keineswegs durch die vorhin besprochene psychologische Gruppierung der Sünden verwischen. Die acht vitia oder „Hauptsünden" sind ihm nicht „Todsünden" oder crimina, sondern Quellsünden oder Wurzelsünden, die mehr oder weniger auch dem Guten anhaften und in den täglichen Verfehlungen zum Ausbruch kommen. Die Unterscheidung der Sünden nach ihrer Schwere und dementsprechend nach der Größe der erforderlichen Buße liegt naturgemäß auf einer ganz andern Linie. Und hier hält er sich an die traditionelle Beurteilung. Er spricht von den capitalia crimina, quæ Mosaica quoque lege damnantur[1], im Gegensatz zu ista minuta, in quibus septies iustus cadit et resurgit[2]. Als solche capitalia crimina, „durch die der ewige Tod verdient wird," zählt er unter Hinweis auf 1 Kor 6, 97 auf: Mord, Unzucht, Ehebruch, Trunkenheit, Diebstahl, Raub und fügt dann hinzu: Wer nach der Taufe sich dieser Vergehen schuldig macht, sciat se non cotidiana gratia Christi, id est facili remissione, quam momentis singulis exoratus dominus noster erroribus nostris donare consuevit, sed aut diuturna adflictione pænitudinis ac pœnali dolore purgandum aut certe pro his in futurum æterni ignis suppliciis addicendum[3]. Ein paar Sätze weiter spricht er von dem grandis labor pænitentiæ, mit dem jene Sünden, wenn man dem ewigen Feuer entgehen

licæ caritatis perfectione possederit. Ebd. 23, 17, 665: Et idcirco cotidianis suspiriis sancti omnes pro hac substantiæ suæ fragilitate conpuncti, dum cogitationum varietates et conscientiæ suæ latebras ac penetralia perscrutantur, suppliciter clamant: non intres in iudicium cum servo tuo! (Ps 142, 2.)

[1] Vgl. Augustinus, serm. 351, 4, 7, ML 39, 1542: Tertia actio est pænitentiæ, quæ pro illis peccatis subeunda est, quæ legis decalogus continet.

[2] Coll. 20, 12, 568.

[3] Coll. 23, 15, 661.

wolle, gesühnt werden müßten[1]. An sich könnte mit der „längeren" oder „mühevollen" Buße lediglich ein größeres Maß persönlicher Bußleistung gemeint sein. Aber die parallelen Zeugnisse anderer Autoren, die im Gegensatz zur täglichen Buße für leichte Sünden zur Sühne der crimina ausdrücklich die öffentliche Kirchenbuße verlangen, dürften es kaum zweifelhaft erscheinen lassen, daß auch Cassian mit jenen allgemeiner gehaltenen Ausdrücken an sie gedacht hat[2].

Daß eine öffentliche Buße mit Exkommunikation jedenfalls in seinem Bußsystem Raum hat, zeigt eine Bestimmung in der Schrift De institutis cœnobiorum[3]. Danach sollen die Übertreter der Ordensregel von der Gebetsgemeinschaft der Brüder ausgeschlossen werden, bis sie ihre Schuld in öffentlicher Buße in Gegenwart aller Brüder gesühnt hätten. Der Ausschluß wird dabei als wirkliche Exkommunikation im Sinne des paulinischen „tradere Satanæ" gewertet. Niemand darf unter Strafe derselben Exkommunikation mit einem derart vom Gebet Suspendierten fortan beten, antequam summissa in terram pœnitentia reconciliatio eius et admissi venia coram fratribus cunctis publice fuerit ab abbate concessa. Wir dürfen freilich diese Maßnahme der Klosterdisziplin nicht mit der öffentlichen Kirchenbuße identifizieren. Sicherlich hat die Strafe für das verhältnismäßig immerhin kleine Vergehen, wie es die Übertretung der Regel darstellt, nach erfolgter Rekonziliation keine weitere Wirkung für den Schuldigen gehabt. Aber wenn Cassian sogar für kleinere Vergehen im Kloster Exkommunikation und öffentliche Bußübung für angebracht hält, dann wird er erst recht — so dürfen wir schließen — das nach dem alten Bußrecht geltende öffentliche Verfahren gegenüber den Kapitalsündern gutgeheißen haben.

Eine bemerkenswerte Auslassung über die Buße finden wir bei Gennadius von Marseille, der auch dem semipelagianischen Kreise angehört und als Fortsetzer der literar-

[1] Ebd. 662.
[2] Vgl. Poschmann III, 64 ff.
[3] 2, 15 f., C. S. E. L. 17, 30.

historischen Schrift des heiligen Hieronymus De viris illustribus bekannt ist. In seinem Liber de ecclesiasticis dogmatibus, der in den letzten Jahrzehnten des 5. Jahrhunderts geschrieben ist, rät er allen, die nicht mehr den affectus peccandi in sich fühlen, die sonntägliche Kommunion an. Quamvis quis peccato mordeatur, peccandi non habeat de cetero voluntatem et communicaturus satisfaciat lacrimis et orationibus et confidens de Domini miseratione, qui peccata piæ confessioni donare consuevit, accedat ad eucharistiam intrepidus et securus. Damit erklärt auch er zur Tilgung der kleinen, auch bei gutem Willen unvermeidlichen Sünden die rein private Buße für ausreichend. Unter der pia confessio ist zweifellos nur das Bekenntnis vor Gott zu verstehen, da sie nur als eine Umschreibung des satisfacere lacrimis et orationibus erscheint. Er fährt dann fort: Sed hoc de illo dico, quem capitalia et mortalia peccata non gravant; nam quem mortalia crimina post baptismum commissa premunt, hortor prius publica pænitentia satisfacere et ita sacerdotis iudicio reconciliatum communioni sociari, si vult non ad iudicium et condemnationem sui eucharistiam percipere. Also für die Kapitalsünden oder Todsünden ist die öffentliche Buße und die kirchliche Rekonziliation notwendig. Freilich kennt er noch einen Ersatz der öffentlichen Buße: Sed et secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, sed mutato prius sæculari habitu et confesso religionis studio per vitæ correctionem et iugi imo perpetuo luctu miserante Deo veniam consequatur: ita dumtaxat, ut contraria pro his, quæ pænitet, agat et eucharistiam omnibus dominicis diebus supplex et submissus usque ad mortem percipiat[1]. Die Übernahme der vita religiosa, die den vollen Verzicht auf die bisherige weltliche Lebensführung einschließlich des ehelichen Verkehrs in sich begreift und zu ständiger Bußübung verpflichtet, wird damit in ihrer Wirkung mit der öffentlichen Buße auf eine Stufe gestellt. Es braucht nicht gesagt zu werden, daß die Bußforderung dabei sachlich eher ge-

[1] De ecclesiast. dogmatibus 53, ML 58, 994. Bezüglich der Echtheit der Schrift vgl. Morin in Revue Bénédictine 24 (1907), 445 ff.

steigert als herabgesetzt erscheint, nur daß die Beschämung des öffentlichen Verfahrens wegfällt. Wir werden von dieser Form der Buße, die meisthin unter dem Namen conversio erscheint, noch näher zu sprechen haben. Aus dem Text des Gennadius sei nur noch eins festgestellt: Die öffentliche Buße oder ihr Ersatz durch die Profeß der vita religiosa wird schlechthin gefordert für die Kapitalsünden, ohne daß dabei irgendwie ein Unterschied zwischen öffentlichen und geheimen Vergehen angedeutet wird. Auch die geheimen Sünden unterliegen mithin der öffentlichen Buße.

Klar und scharf betont Pomerius die Notwendigkeit der kirchlichen Buße. Er unterscheidet ebenfalls die kleinen, unvermeidlichen Sünden, für die wir täglich im Vaterunser um Verzeihung beten, und die crimina. Als Kennzeichen der crimina gibt er an, daß sie publicata suos auctores humano faciunt damnari iudicio, eine Erklärung übrigens, die lehrreich ist für die Beeinflussung des kirchlichen Bußrechts durch das weltliche Strafrecht. Groß sei die Torheit derer, die durch Verheimlichung ihrer Frevel der Exkommunikationssentenz zu entgehen suchen und durch unwürdige Kommunion den Zorn Gottes noch mehr herausfordern[1]. Sind die Vergehen bekannt, dann ist es Pflicht der Priester, die Schuldigen mit Mahnen und Rügen zur Buße zu bewegen, wobei aber die pastorale Klugheit vor einem zu scharfen Vorgehen warnt und in vielen Fällen ein geduldiges Zuwarten empfiehlt. Bei völliger Verstocktheit ist die Zwangsexkommunikation anzuwenden, um das verderbliche Beispiel aus der Gemeinde zu beseitigen. Sind die Verfehlungen geheim, dann müssen die Sünder sie freiwillig den Priestern bekennen und als geistlichen Ärzten ihnen ihre Wunden zeigen. Quod si ipsi sibi iudices fiant et veluti suæ iniquitatis ultores hic in se voluntariam pœnam severissimæ animadversionis exerceant, temporalibus pœnis mutabunt æterna supplicia[2]. Auch die Kleriker, die im geheimen ein crimen begangen haben, sind das Opfer einer verhängnisvollen Selbsttäuschung, wenn sie weiter kommunizieren und ihr Amt weiter ausüben, um ihr Ver-

[1] De vita contempl. l. 2 c. 7, 3, ML 59, 452.
[2] Ebd. 7, 1 u. 2, ML 451.

gehen vor den Menschen zu verbergen. Quapropter Deum sibi facilius placabunt illi, qui non humano convicti iudicio, sed ultro crimen agnoscunt; qui aut propriis illud confessionibus produnt aut nescientibus aliis, quales occulti sunt, ipsi in se voluntariæ excommunicationis sententiam ferunt et ab altari, cui ministrabant, non animo, sed officio separati vitam suam tamquam mortuam plangunt certi, quod reconciliato sibi efficacis pænitentiæ fructibus Deo non solum amissa recipiant, sed etiam cives supernæ civitatis effecti ad gaudia sempiterna perveniant[1].

Also die Todsünde zieht notwendig die Exkommunikation im Sinne des Ausschlusses von der Eucharistie nach sich; sie muß, wenn sie geheim ist, dem Priester bekannt werden, der als Arzt das entsprechende Heilmittel bestimmt und demgemäß offenbar die Dauer der Exkommunikation festsetzt. Auch bei geheimen Sünden tritt somit die Buße durch das Fernbleiben von der Eucharistie nach außen in Erscheinung. Eine vollständig geheime Buße im Sinne der späteren Praxis ist so wenig zulässig, daß Kleriker, die geheim gesündigt haben, verpflichtet sind, das Amt des Altardienstes aufzugeben und damit ihr Vergehen nach außen einzugestehen. Sie tun dies entweder durch öffentliches Bekenntnis — so ist jedenfalls der Plural „propriis confessionibus produnt" zu verstehen — oder bloß durch tatsächliches Zurücktreten vom Amt und private Buße. Wenn es in bezug auf den letzteren Fall heißt „nescientibus aliis, quales occulti sunt", dann kann das nur den Sinn haben, daß die Art des Vergehens nicht bekannt zu werden braucht; daß sie aber überhaupt eine Schuld auf sich geladen hatten, mußte ihr freiwilliger Rücktritt von den Amtsfunktionen zum mindesten nahelegen. — Im übrigen nahmen die Kleriker in der Bußordnung der alten Kirche eine Ausnahmestellung ein, die wir noch des näheren zu erörtern haben werden.

Wir kommen zu Cäsarius von Arles. Leider entbehren wir noch immer einer kritischen Gesamtausgabe seiner Werke. Die für die Bußlehre besonders in Frage kommen-

[1] Ebd. 7, 2 u. 3.

den Predigten finden sich zum größten Teil zerstreut in dem Appendix zu den Augustinischen Predigten bei Migne 39, 1735 ff., zum Teil sind sie unter seinem eigenen Namen gedruckt bei Migne 67, 1041 ff. Seine Urheberschaft läßt sich indes nicht bei allen mit Sicherheit feststellen[1]. Das bedeutet zweifellos für die wissenschaftliche Darstellung seines Lebens und seiner Lehranschauungen eine erhebliche Schwierigkeit. Allein das uns beschäftigende Bußwesen wird so oft und ausführlich in den verschiedensten als zweifellos echt anerkannten Predigten behandelt, daß die etwaige Verwertung eines unsicheren Textes von keinem wesentlichen Belang sein könnte. Noch weniger ist für unsern Zweck von Bedeutung die Frage, ob und inwieweit die Predigten originell oder nur Entlehnungen aus älteren Vorlagen sind — Cäsarius hat in weitem Umfang Predigten von Ambrosius, Faustus und besonders von Augustinus übernommen und verarbeitet[2]. Denn bei der selbständigen Geisteshaltung, die ihn auszeichnet, kann kein Zweifel daran aufkommen, daß er selbst den übernommenen Gedankeninhalt deckte, und daß die in seiner Vorlage vorausgestzten Verhältnisse auch für ihn zutrafen. Im übrigen verliert ja auch ein Text nicht seinen dokumentarischen Wert für die allgemeine Bußgeschichte, wenn er einmal irrtümlich einem Schriftsteller aus derselben Zeitperiode zugeeignet wird.

[1] Man schreibt ihm heute etwa 150 Predigten zu, eine Zahl, die auf Grund eingehenderer Kritik wohl aber noch vermehrt werden dürfte. (Vgl. Tixeront, Précis de Patrologie[10]. Paris 1923, 412.) Im allgemeinen wird bei der Verifizierung das Urteil des Mauriner anerkannt. Vgl. Malnory, Saint Césaire, évêque d'Arles. Paris 1894, XI ff.; Lejai, im Dictionnaire de théol. cath. II, 2170. An einer Gesamtausgabe arbeitet seit Jahrzehnten der Benediktiner Germain Morin aus der Abtei Maredsous, einer der besten Kenner der altchristlichen Literatur. Vorläufig hat er in der Revue Bénédictine 13 (1896), 16 (1899), 23 (1906) eine Reihe bisher nicht Cäsarius zugeeigneter Predigten als von ihm stammend nachgewiesen. Eine Übersicht über seine bisherige Cäsariusforschung gibt er in den Études, textes, découvertes, contributions à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles. Tom. I Maredsous 1913. — Bis zum Erscheinen der Gesamtausgabe sind für die Beurteilung des Ursprungs der Predigten sehr dankenswert die von Arnold (a. a. O. 435 ff.) zusammengestellten „Initia Cæsariensia". Vgl. auch den Abschnitt: „Kritische Übersicht der Quellen unserer Überlieferung von dem Leben und Wirken des Cäsarius", ebd. 491 ff.

[2] Vgl. Morin, Revue Bénédictine 10 (1893), 67 ff.

Cäsarius unterscheidet wie die vorher genannten Autoren grundsätzlich zwischen schweren und leichten Sünden. In serm. 104[1] bekämpft er die Meinung, als ob auf Grund von 1 Kor 3, 15 auch Kapitalsünden noch im Jenseits durch das Reinigungsfeuer getilgt werden könnten; tatsächlich könnten nur die peccata minuta beim Durchgang durch jenes Feuer verzehrt werden; für die schweren Sünden, wenn sie hier nicht gesühnt sind, gibt es „rettungslos nur die ewige Flamme[2]". Als peccata minuta zählt er auf: Unmäßigkeit im Essen und Trinken, unnötiges Reden und unangebrachtes Schweigen, barsche Behandlung eines zudringlichen Bettlers, grundloses Vernachlässigen des Fastens, Zuspätkommen beim Gottesdienst, Gebrauch der Ehe ohne die Absicht, Kinder zu zeugen, Lässigkeit im Besuch der Gefangenen und Kranken sowie im Friedenstiften, unfreundliche Behandlung der Angehörigen, Schmeichelei gegenüber Höhergestellten, kostspielige Schmausereien ohne Sorge für die hungernden Armen, müßiges Reden in und außer der Kirche, unbedachtes Schwören und Beschwören unerfüllbarer Versprechen, leichtfertiges Fluchen, falschen Argwohn und andere derartige Verfehlungen[3]. Eine ähnliche Aufzählung findet sich in serm. 257, 2[4]. Außer den genannten Fehlern werden hier noch erwähnt Ehrabschneidung, Haß, Zorn, Neid, schlechte Begierden, schmutzige Gedanken, Begierlichkeit der Augen, wollüstige Ergötzung der Ohren, unzüchtige Reden u. a. Ein anderes Mal faßt er die leichten Vergehen zusammen als verborum et cogitationum maculæ[5]. Solche Verfehlungen sind unvermeidlich, nicht nur für die Durchschnittschristen, sondern auch für die Heiligen. Sie töten die Seele nicht, aber entstellen sie, sind wie Pusteln oder Aussatz und hindern die Umarmung mit dem himmlischen Bräutigam[6]. Wenn sie sich indes zu sehr häufen, können sie sogar den ewigen Tod herbeiführen[7]. — Wir sehen, daß der Begriff

[1] ML 39, 1946 ff.

[2] Vgl. Augustinus, Enchir. 18, 69, ML 40, 265; De civ. Dei 21, 26, ML 41, 743 ff.

[3] Serm. 104, 3. [4] ML 39, 2220. [5] Serm. 262, 1, ML 39, 2229. [6] Serm. 104, 3.

[7] Serm. 104, 1: non solum maiora, sed etiam minuta, si nimium plura sunt, mergunt — dem mergunt liegt das Bild vom Gerichtsfeuer (1 Kor

der leichten Sünden, so sehr ihre Verschiedenheit von den schweren Sünden betont wird, sich doch nicht mit dem heutigen Begriff der läßlichen Sünde vollständig deckt. Manche der aufgezählten „täglichen" Sünden reihen wir heute in die Kategorie der Todsünden ein, so insbesondere die unzüchtigen Gedanken, Begierden und Blicke. Sodann wird durch die Auffassung, daß kleine Sünden, wenn sie in zu großer Zahl begangen werden, die Wirkung der Todsünde haben können, auch grundsätzlich der Unterschied zwischen den beiden Sündenarten verwischt, eine Tatsache, die für das Verständnis der Bußpraxis nicht ohne Bedeutung ist. Cäsarius schließt sich übrigens mit seiner Fassung des Begriffes der „täglichen" Sünden nur dem heiligen Augustinus an[1].

Als peccata capitalia nennt Cäsarius unter Hinweis auf den paulinischen Lasterkatalog: Sakrileg, Mord, Ehebruch, falsches Zeugnis, Diebstahl, Raub, Stolz, Neid, Geiz, länger andauernden Zorn und fortgesetzte Trunkenheit[2]. Die Aufzählung will indes nicht vollständig sein: etsi non omnia, vel aliqua commemoranda sunt. Ein anderes Mal führt er als Beispiele für Kapitalsünden an: falsches Zeugnis, Meineid, Unzucht, Mord, Wahrsagerei[3], und wiederum: Mord, Ehebruch, Diebstahl, falsches Zeugnis vel reliqua crimina, unde per legem mundanam mori poterat[4], also dieselbe Definition, die uns bei Pomerius begegnete. Auch diese Aufzählungen zeigen, daß die Grenze zwischen schweren und

3, 15) zugrunde: die mit leichten Sünden Behafteten werden beim Durchgang durch das Feuer gereinigt, die schweren Sünder hingegen werden vom Feuer festgehalten und versinken auf ewig darin. Ähnlich serm. 104, 4: es ist notwendig, die kleinen Sünden zu sühnen, ne forte simul collecta cumulum faciant et demergant animam. Ferner serm. 22, 6 (ML 39, 1803): nos, qui tanta quotidie peccata committimus, si eleemosynarum vel pœnitentiæ non subvenerint medicamenta, timeo, ne nobis non inferantur temporalia, sed æterna supplicia. Daß dabei an leichte Sünden gedacht ist, beweist das timeo; denn auf Todsünden steht in jedem Fall die ewige Strafe.

[1] Vgl. Adam, a. a. O. 20; Hünermann, Die Bußlehre des hl. Augustinus, Paderborn 1914, 13 f.; Poschmann II, 503 f.

[2] Serm. 104, 2.

[3] Serm. 262, 1; für dieselben Vergehen, abgesehen von der Unzucht, bestimmt die von Cäsarius präsidierte Synode von Agde (506) in can. 37 und 42 die Exkommunikation. Mansi VIII, 331.

[4] Hom. 17, ML 67, 1080.

leichten Sünden fließend ist. Trunkenheit wird erst ein peccatum capitale bei fortgesetzter Wiederholung; Neid, Zorn usw. fanden wir vorhin unter die geringen Sünden eingereiht.

Der Größe der Schuld muß das Maß der Buße entsprechen. Grundsätzlich unterscheidet auch Cäsarius zwei Arten der Buße: die pœnitentia communis et mediocris für leichte Sünden, die sich in der secreta satisfactio vollzieht, und die Buße für graves causæ, die graviores et acriores et publicas curas requirunt[1]. Die private Genugtuung für die täglichen Sünden wird geübt durch die verschiedenen guten Werke der christlichen Frömmigkeit, besonders durch Gebet, Fasten, Almosen und Verzeihung der selbsterlittenen Unbilden, sodann durch geduldige Ertragung der von Gott über uns verhängten Leiden[2], aber auch durch andere Bekundungen der Nächstenliebe, wenn man z. B. die Kranken und Gefangenen besucht, Frieden stiftet, den Gästen die Füße wäscht, häufig an den Vigilien teilnimmt usw[3]. Auch diese Buße für die leichten Sünden kann nicht ernst genug genommen werden. Wenn sie hier nicht gesühnt werden, wird die Reinigung im Jenseits durch das Feuer vollzogen, und zwar so lange, bis all die kleinen Verfehlungen gleich Holz, Heu oder Stoppeln verzehrt sind. Jenes Feuer ist schlimmer als jedwede erdenkbare irdische Pein, und da in bezug auf den Gerichtstag geschrieben steht, daß tausend Jahre sind wie ein Tag, weiß niemand, ob er tage- oder monate- oder jahrelang durch jenes Feuer wird hindurchgehen müssen[4]. Dazu kommt, daß, wie schon bemerkt, auch kleine Sünden, in zu großer Zahl begangen, sogar das ewige Feuer in der Hölle nach sich ziehen können, wenn sie nicht auf Erden abgetragen werden. Deswegen schärft der heilige Bischof den Gläubigen immer wieder die Pflicht der Bußübung ein. Die zahlreichen Mahnungen, durch Bußwerke sich für den Gerichtstag sicherzustellen, gelten nicht nur den Todsündern, son-

[1] Serm. 262, 1.
[2] Serm. 104, 4.
[3] Ebd. 6.
[4] Ebd. 4 u. 5.

dern allen Christen. Ihr Leben, weil frei von Sünden, muß eine ununterbrochene Buße sein: Totis viribus de illa pæni=tentia, quæ per omnem vitam a bonis Chris=tianis agitur, per quam omnia et capitalia crimina dam=nantur et minora peccata iugiter redimuntur, attentius cogitemus[1]! Peccata redimere ist der techni=sche Ausdruck zur Bezeichnung der Buße für leichte Sünden. Weil sie unvermeidlich sind, können wir nichts anderes tun, als die durch sie verwirkte Strafe durch Bußwerke „ablösen", während bei den schweren Sünden als Vorbedingung der Buße vor allem Reue (damnare crimina) und Lebensände=rung erforderlich ist[2]. Damit soll aber nicht gesagt sein, daß sich der Christ gegen die täglichen Sünden rein passiv ver=halten darf. Er soll vielmehr einen ständigen Kampf führen gegen die Auswüchse der inneren Sündhaftigkeit und von Tag zu Tag Fortschritte zu machen suchen. Als ein wirk=sames Mittel sowohl zur Anregung des Bußeifers wie zum Streben nach größerer Vollkommenheit empfiehlt Cäsarius die tägliche Gewissenserforschung[3].

Das normale Mittel zur Tilgung der leichten Sünden ist die

---

[1] Serm. 256, 4, ML 39, 2218; vgl. ebd.: quare non quotidie ipsam pænitentiam agimus, ut rem certam tenentes de rebus incertis et dubiis liberemur?

[2] Vgl. ebenda: capitalia crimina non admittere, minuta peccata, sine quibus esse non possumus, per indulgentiam inimicorum et eleemosynam pauperum indesinenter redimere. Serm. 104, 5: criminalia pec=cata non admittant, aut si iam commiserunt, fructuosam agant pænitentiam et illa parva vel quotidiana peccata bonis operibus redimere non desistant. Serm. 309, 2, ML 39, 2339: Aliud est enim mutare vitam, aliud tolerare vitam. Vitam tolerare est minuta peccata, sine quibus esse non possumus, eleemosyna quotidiana redimere; mutare est a capitalibus criminibus abstinere.

[3] Serm. 110, 3, ML 39, 1964: Unusquisque conscientiam suam ante con=spectum interioris hominis constituat . . . Ipsi nobiscum rationem de quo=tidiana conversatione faciamus. Alloquatur se in secretis unaquæque anima et dicat: Videamus, si hanc diem sine peccato, sine invidia, sine obtrecta=tione, sine murmuratione transegi; videamus, si hodie, quod ad profectum animae pertinet, operatus sum. Puto, quod hodie mentitus sum, per iram vel concupiscentiam victus sum . . . Ac sic . . ., dum in hac carne sumus, contra ipsam carnem auxiliante Domino quotidie dimicemus, vincamus vo=luptates et delectationes nostras. — Nach Engelbrecht (Studien über die Schriften des Bischofs von Reii, Faustus, Wien 1889, 84) ist die Predigt geistiges Eigentum des Faustus. In jedem Fall verrät sie lerinensischen Geist.

private Genugtuung; es steht indes im Belieben der einzelnen, auch die Kirchenbuße für sie zu übernehmen. Je mehr die Gefährdung des Heils durch ein Übermaß von kleinen Vergehen betont wurde, um so mehr mußte sich für sie ebenso wie für die schweren Sünden das außerordentliche Mittel der „eigentlichen" Buße nahelegen. Cäsarius spricht es offen aus in serm. 257, 2[1], nachdem er eine lange Reihe täglicher Sünden aufgezählt hat: Hæc ergo et his similia, quæ vix sciri vel numerari possunt, si... in unum cumulum colligantur, etiamsi capitalia crimina non addantur, quantis et qualibus bonorum operum copiis redimi poterunt, nisi... per humilem et compunctam pœnitentiam ... Dei severitas vel iustitia fuerit mitigata? Unter der humilis pœnitentia kann nach dem Sprachgebrauch der alten Kirche nur die öffentliche Kirchenbuße verstanden werden[2]. Tatsächlich war es allgemeine Übung, daß die Gläubigen, soweit ihnen noch Gelegenheit dazu blieb, vor dem Tode die Buße „empfingen"; Cäsarius mahnt sie, es nur nicht bis zum letzten zu verschieben[3]. Es ist derselbe Tatbestand, den wir in der berühmten Dekretale Innozenz I. bezeugt fanden, wonach die Pönitenten, qui sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus pœnitentiam gerunt, am Gründonnerstag rekonziliiert werden sollen[4]. Jedenfalls zeigen die cäsarianischen Texte, daß unsere Deutung der Dekretale sich durchaus im Rahmen der altkirchlichen Praxis hält.

[1] ML 39, 2220.

[2] Vgl. Poschmann III, 61. — Ähnlich serm. 22, 6, ML 39, 1788: Quoties nobis aliqua peccata subrepserint, sine ulla mora medicamenta eleemosynæ vel pœnitentiæ festinemus animarum nostrarum vulneribus providere. Der Ausdruck subrepserint zeigt, daß es sich auch hier um kleinere Sünden handelt. Sodann serm. 29, 3, ML 39, 1803: Die Israeliten in der Wüste wurden wegen der Sünden, die sie an einem Tage begingen, mit einer Strafe von vierzig Jahren belegt. Was steht also uns bevor, qui tanta quotidie peccata committimus, si eleemosynarum vel pœnitentiæ non subvenerint medicamenta; timeo, ne nobis non inferantur temporalia, sed æterna supplicia. Da die schweren Sünden sicher die ewige Strafe verwirken, hat der Prediger auch hier zunächst nur leichtere Sünden im Auge, worauf auch das quotidie hinweist.

[3] Serm. 256, 4, ML 39, 2219: Cum enim omnes homines pœnitentiam velint in finem vitæ suæ accipere et vix paucos videamus eam, secundum quod desiderant, promereri.

[4] S. oben 10.

Im Gegensatz zu den leichteren Vergehen verlangen die schweren Sünden eine unvergleichlich strengere Sühne. Was des näheren darunter zu verstehen ist, sagt Cäsarius in serm. 104, 7. Nachdem er die zur Abtragung leichterer Sünden dienenden guten Werke ausführlich aufgezählt hat, heißt es weiter: Pro capitalibus vero criminibus hoc non sufficit; sed addendæ sunt lacrimæ, rugitus et gemitus, continuata et longo tempore protracta ieiunia, largiores eleemosynæ erogandæ, ultro nos ipsos a communione ecclesiæ removentes, in luctu et in tristitia multo tempore permanentes et pænitentiam etiam publice agentes; quia iustum est, ut qui cum multorum destructione se perdiderit, cum multorum ædificatione se redimat. Die Forderungen seien nicht zu streng. Wenn die Frau oder der Sohn gestorben, dann betätige man von selbst alle jene Übungen der Trauer und Buße, werfe sich zur Erde, raufe sich die Haare, schlage an die Brust und verharre lange Zeit in Tränen. Der Schmerz um den Tod der eigenen Seele müßte aber größer sein als der um den Tod fremden Fleisches. — Der ganze Passus zeigt, daß Cäsarius das Wesentliche der Buße für Todsünden im Gegensatz zu der für leichtere Sünden vorab nur in der größeren Bußleistung sieht. Die gewöhnlichen Bußwerke müssen intensiver und in größerem Ausmaß geübt werden. Auch die Exkommunikation und die Öffentlichkeit des Bußverfahrens wertet er vor allem unter diesem Gesichtspunkt. — Ähnlich serm. 262, 1: Von den „facinora capitalia", unter denen das falsche Zeugnis, der Meineid, die Unzucht, der Mord, die Wahrsagerei aufgezählt werden, gilt: haec et eiusmodi commissa expiari penitus communi et mediocri vel secreta satisfactione non possunt; sed graves causæ graviores et acriores et publicas curas requirunt: ut, qui cum plurimorum destructione se perdidit, simili modo cum plurimorum ædificatione se redimat.

Aus dem in beiden Texten wörtlich übereinstimmenden Schlußsatz, der den Zweck angibt, weshalb die öffentliche Buße gefordert wird, könnte man entnehmen, daß die öffentliche Buße nur bei öffentlichen, mit schwerem Ärgernis

verbundenen Vergehen für notwendig erklärt werde, nicht bei geheimen schweren Sünden. Aber anderseits lautet der vorausgehende Satz ganz allgemein: graves causæ graviores . . . et publicas curas requirunt. Morinus[1] bemerkt dazu, daß die genannten Kapitalvergehen, auch wenn sie nicht öffentlich im Sinne von gerichtsnotorisch wären, so doch bei den einen und andern bekannt würden und Ärgernis erregten, wie z. B. ein unzüchtiges Verhältnis den Hausgenossen und Nachbarn kaum verborgen bleiben könnte. Unter diesen Umständen wäre der Hinweis auf das Ärgernis kein Grund, die geheimen Kapitalsünden aus dem Bereich der öffentlichen Bußzucht herauszuziehen. Die Erklärung läßt sich hören[2]. Wir dürfen indes nicht vergessen, daß Gennadius, obschon er grundsätzlich in der Forderung der öffentlichen Buße für schwere Sünden mit Cäsarius übereinstimmt, trotzdem einen Weg kennt, auf dem schwere Sünden auch durch geheime Genugtuung getilgt werden können. Hat nun vielleicht nicht auch Cäsarius die Möglichkeit dieses Weges für die Buße geheimer Todsünden im Auge, wenn er die Notwendigkeit der öffentlichen Buße in erster Linie mit der Beseitigung des Ärgernisses begründet? Wir werden später auf die Frage zurückkommen[3].

---

[1] L. 5 c. 1 p. 176.

[2] Serm. 262, 1 fährt übrigens unmittelbar nach dem zitierten Satz fort: Homo enim ipse se decipit, si, cum in medullis fervere sibi sentiat morbum, per superficiem corporis molle deducat unguentum. Danach scheint die öffentliche Buße gefordert zu werden wegen der Schwere der Sünde, nicht bloß wegen des verursachten Ärgernisses. Freilich wäre es auch denkbar, daß mit dem molle unguentum nicht die secreta satisfactio an sich, sondern die communis et mediocris satisfactio gemeint wäre. Der Wortlaut der Sätze läßt in jedem Falle eine scharfe Logik vermissen.

[3] Die Ausführungen über die Buße in serm. 262 finden sich fast wörtlich wieder in einem Sermon der sogenannten Durlacher Sammlung, den Engelbrecht fälschlich unter die Predigten des Faustus von Riez aufgenommen hat (Serm. 15, C. S. E. L. 21, 280 ff. Vgl. dazu Morin, Revue Bénédictine 9 [1892], 56; ferner Bergmann, Studien zu einer kritischen Sichtung der südgallischen Predigtliteratur des 5. und 6. Jahrhunderts [Studien zur Gesch. der Theol. und der Kirche, 1, 4], Leipzig 1898, 319 ff.). Hier lautet der Satz über die Notwendigkeit der öffentlichen Buße bezeichnenderweise: hæc atque huiuscemodi mala expiari penitus communi et mediocri vel secreta satisfactione vix possunt (statt non possunt). Daraus ersehen wir, daß der Grundsatz: öffentliche Buße für crimina capitalia in der Praxis nicht mehr streng durchgeführt worden ist.

Auf das von Augustinus immer wieder scharf hervorgehobene Merkmal, daß die Buße für schwere Sünden unbedingt die Lösung per claves ecclesiæ verlange, legt Cäsarius weder hier noch sonst irgendwo besonderen Nachdruck. Er steht hier sichtlich unter dem Einfluß des einseitig die eigene sittliche Kraft betonenden semipelagianischen Kreises der Leriner. Immerhin bezeugt er aber, daß tatsächlich für schwere Sünden die Kirchenbuße mit Rekonziliation in Übung war[1].

b. Die Gestaltung der Buße.

Über das Bekenntnis als die selbstverständliche Einleitung des Bußverfahrens ist im Vergleich zu der früher besprochenen Praxis der römischen Kirche nichts Besonderes zu sagen. Das Wünschenswerteste war das freiwillige Bekenntnis; war das Vergehen anderweitig bekannt geworden, dann sollte der Sünder ordnungsmäßig durch Mahnen und Rügen, schlimmstenfalls gar unter Verhängung der Exkommunikation, zur Buße und damit zum Eingeständnis der Schuld bewogen werden, wobei allerdings mit großer Vorsicht und Klugheit vorgegangen werden müßte[2]. Im übrigen tritt das mündliche Bekenntnis hinter den anderen Bußforderungen wieder stark zurück; es wird verhältnismäßig nur selten erwähnt, und vielfach ist dabei noch kaum festzustellen, ob das Bekenntnis vor dem Priester oder das Bekenntnis vor Gott damit gemeint ist[3].

---

[1] Außer den genannten Texten vgl. u. a. serm. 104, 5: si crimina capitalia commiserunt, fructuosam agant pœnitentiam et illa parva vel quotidiana peccata bonis operibus redimere non desistant; gegenüber dem redimere bonis operibus kann unter dem agere pœnitentiam nur die Kirchenbuße gemeint sein. Serm. 250, 2, ML 39, 2209: Confessionem quæramus puro corde et pœnitentiam donatam a sacerdotibus perficiamus. Sodann besonders serm. 256 u. 257 sowie serm. 18 u. 19, ML 67, 1081 ff., wo ausführlich von der Krankenbuße die Rede ist.

[2] Vgl. Pomerius, oben 78.

[3] Als Bekenntnis vor dem Priester ist zu fassen Cäsarius, serm. 250, 2, ML 39, 2209: Confessionem quæramus puro corde et pœnitentiam donatam a sacerdotibus perficiamus. Dagegen ist wahrscheinlich bloß an das Bekenntnis vor Gott zu denken in serm. 260, 1, ML 39, 2226: peccatorum confessionem velut tabulam fractæ navis velociter apprehendat, ut per ipsam de abysso

Der kirchliche Bußritus ist im wesentlichen derselbe, wie wir ihn in der römischen Kirche gefunden haben. Die Synode von Agde (506) bestimmt in can. 15: Pœnitentes tempore, quo pœnitentiam petunt, impositionem manuum et cilicium super caput a sacerdote, sicut ubique constitutum est, consequantur. Si autem comas non deposuerint aut vestimenta mutaverint, abiciantur et, nisi digne pœnituerint, non recipiantur[1]. Die Statuta ecclesiæ antiqua schreiben in can. 80 vor: Omni tempore ieiunii manus pœnitentibus a sacerdotibus imponatur, und can. 82: Pœnitentes etiam diebus remissionis (d. i. an Fest- und Freudentagen) genua flectant[2]. Nachdem also der Sünder „um die Buße gebeten" hat, wird er in „den Stand der Büßer" eingereiht[3]. Dies geschieht in einem öffentlichen Akt durch Überreichung des Bußkleides und Handauflegung des Bischofs. Cäsarius legt in serm. 261[4] den Sinn des Ritus dar, der alle Gläubigen tief erschüttern müßte: Quotiescumque aliquem de fratribus vel sororibus nostris pœnitentiam publice videmus petere, magnam in nobis ... compunctionem divini timoris possumus et debemus accendere. Quis enim non gratuletur ... videns peccatorem contra peccata sua irascentem, publica voce clamantem, ut quæ solebat impudentissima fronte defendere, salubriter incipiat accu-

---

ac profundo luxuriæ possit evadere et ad portum pœnitentiæ pervenire. Abgesehen davon, daß die confessio erst als die weitere Vorbereitung zur pœnitentia erscheint, folgt sofort als Begründung: Oportet enim unumquemque super se ipsum quasi super mortuum conclamare et magnos super extinctam animam dare planctus. Also das Bekenntnis ist nichts anderes als die Klage über den sündigen Zustand oder als die Reue. Ebenso vielleicht serm. 244, 3, ML 39, 2195: confessionem donet, veram pœnitentiam agat, et remittentur ei peccata sua; von der kirchlichen Buße ist sonst in dem ganzen Passus nichts gesagt. Serm. 253, 1, ML 39, 2212 bringt dagegen die Mahnung, ut peccata nostra debeamus iugiter et humiliter non solum Deo, sed etiam sanctis et Deum timentibus confiteri. Hier ist das Bekenntnis als privates Bußmittel gewertet; vgl. Cassian, oben 73 f.

[1] Mansi VIII, 327.

[2] Mansi III, 957.

[3] Vgl. 1. Synode von Orange (441) can. 3, Mansi VI, 436: stent in ordine pœnitentium; Stat. eccl. antiqu. can. 76, Mansi III, 957: subdatur statutis pœnitentiæ legibus; 2. Synode von Arles (443 oder 452) can. 11, Mansi VII, 880: inter pœnitentes habeantur.

[4] ML 39, 2227 f.

sare. Es hätte, fährt er fort, dem Büßer freigestanden, secretius agere pœnitentiam[1], er hat aber freiwillig den beschämenden Weg der Öffentlichkeit gewählt, weil er im Hinblick auf die große Zahl seiner Verfehlungen die eigene Bußleistung für nicht ausreichend erachtet und darum die Fürbitte der ganzen Gemeinde zu Hilfe nehmen will. Das aus Ziegenhaaren gefertigte Bußkleid stellt ein öffentliches Schuldbekenntnis dar. Ille, qui pœnitentiam accipit, non se agnum, sed hœdum profitetur rebus ipsis clamans et dicens: Videte me, omnes populi, .. et qualis sum foris, talem me intus agnoscite! Nachdem der Sünder die Buße empfangen hat, wird er, angetan mit dem Bußkleid, aus der Kirche ausgestoßen (foris eicitur). Er bittet um die Exkommunikation, weil er sich unwürdig fühlt, den Leib und das Blut Christi zu empfangen, und weil er hofft, gerade durch die in der Exkommunikation liegende Verdemütigung zu verdienen, daß er später wieder zur Altargemeinschaft zugelassen werde.

Man könnte versucht sein, aus der Darstellung zu entnehmen, daß der Pönitent bei der Bußübernahme öffentlich ein ausdrückliches Bekenntnis seiner Sünden ablegen mußte. Tatsächlich dürfte aber unter der öffentlichen Selbstanklage die Gesamtheit der verdemütigenden Bußakte oder die Exomologese im weiteren Sinne zu verstehen sein, durch die der Büßer sich allgemein als schuldig bekennt. Bezeichnenderweise heißt es in bezug auf das Bußkleid: rebus ipsis clamans, und entsprechend werden wir auch das vorhergehende publica voce clamantem aufzufassen haben. Nach dem ganzen Tenor der Predigt handelt es sich nicht um einen öffentlichen Sünder, sondern um einen, der sich freiwillig zur Buße stellt, und da wäre nach den früher dargelegten Grundsätzen ein öffentliches und ausdrückliches Bekenntnis etwas ganz Außergewöhnliches[2].

Waren die Büßer schon gekennzeichnet durch das Bußkleid und den geschorenen Kopf, so war ihnen auch ebenso

[1] Was unter dieser geheimen Bußart zu verstehen ist, werden wir später zu untersuchen haben.

[2] Vgl. oben 13 f.

wie in Rom ein besonderer Platz während des Gottesdienstes angewiesen. 1. Synode von Orange can. 3; stent in ordine pœnitentium; Synode von Epaon (517) can. 29[1]: In pœnitentium loco standi et orandi humilitatem noverint observandam. Wo der Büßerplatz gelegen war, wird nicht gesagt; wahrscheinlich war er im hinteren Teil der Kirche. Jedenfalls geben die Texte nicht den geringsten Anhaltspunkt dafür, daß er sich außerhalb der eigentlichen Kirche im Vorraum befunden hätte[2]. Wenn Cäsarius in dem dargelegten serm. 261 von dem Büßer sagt: foris eicitur, dann ist darunter wohl nicht ein wirkliches Hinausweisen aus der Kirche zu verstehen, sondern es handelt sich um einen bildlichen Ausdruck für den Exkommunikationsakt. Das wird durch den Zusammenhang nahegelegt. Der Büßer, heißt es, bittet selber um die Exkommunikation und wird dann nach der Bekleidung mit dem Bußgewand hinausgewiesen. „Denn deswegen bittet er, exkommuniziert zu werden, weil er sich des Empfanges der Eucharistie des Herrn für unwürdig hält. Und darum will er eine Zeitlang von diesem Altare getrennt werden, um zu verdienen, daß er mit sicherem Gewissen zu jenem Altar gelange, der im Himmel ist[3]."

Die Exkommunikation des Büßers besteht danach in dem Ausschluß vom Empfang der Eucharistie oder, wie es auch heißt, „vom Altar". Die Synode von Vaison (442) nennt in

[1] Mansi VIII, 562. Der canon wird fälschlich als can. 60 der Synode von Agde (ebd. 334) geführt.

[2] Vgl. die früher erwähnte Kontroverse zwischen Batiffol und Koch (oben 21).

[3] Vgl. H. Koch, Die Büßerentlassung in der abendländischen Kirche, Theol. Quartalschr. 82 (1900), 522 ff. Er hält es allerdings auch für denkbar, daß mit dem „foris eicitur" ein einmaliger symbolischer Ritus bezeichnet sein könnte, wie er später im Mittelalter üblich gewesen wäre, der den Pönitenten aber nicht gehindert hätte, fernerhin im Gotteshaus sich einzufinden. Der von K. noch herangezogene Text serm. 229, 2 (ML 39, 2167): Considerate, si hodie aliquis a conventu ecclesiæ huius pro aliquo crimine proiciatur foras . . . geht m. E. auf die eigentliche Exkommunikation im Sinne des Anathems, wie sie gegen contumaces angewandt wurde, nicht auf die freiwillig übernommene Exkommunikation bei der Buße; es wird hier nämlich von dem Exkommunizierten gesagt, daß er mit den Gläubigen nicht essen und trinken und sprechen darf, was für die Büßer nicht zutrifft.

can. 2 die Büßer indignos salutiferis mysteriis[1], die 2. Synode von Arles can. 11 gebraucht den allgemeinen Ausdruck communione suspensi. Es fragt sich nun, ob mit diesen Ausdrücken den Büßern außer dem Kommunionempfang auch die Teilnahme an der eucharistischen Feier überhaupt versagt worden ist. Aus der römischen Kirche hörten wir, daß die Pönitenten keine Oblationen darbringen durften, sondern sich mit der bloßen Gebetsgemeinschaft mit den Gläubigen zufrieden geben mußten[2]. Dasselbe gilt auch in Gallien. Für das Verbot der Oblationen steht uns hier zwar kein ausdrückliches Zeugnis zur Verfügung. Es wird aber, abgesehen von der Gewohnheit in der römischen Kirche, durch den Ausdruck „Trennung vom Altar" wenigstens nahegelegt, indem der Altar doch in erster Linie Opferstätte ist. Auch der vorhin genannte can. 2 von Vaison dürfte dafür sprechen. Er bestimmt, daß für Büßer, die vor Erlangung der Rekonziliation vom Tode überrascht worden wären, die Oblation angenommen werden dürfte, weil sie ohne ihre Schuld absque sacramentorum viatico aus dem Leben geschieden wären. Man hatte also wegen der Oblationen für verstorbene Büßer Bedenken — die römische Kirche untersagte sie tatsächlich[3] —, und das erscheint nur erklärlich, wenn auch die lebenden Büßer sich an den Oblationen nicht beteiligen durften.

Dagegen dürfen wir den Ausschluß von den salutifera mysteria nicht noch weiter ausdehnen und eine Entlassung der Büßer vor der missa fidelium annehmen. Ich habe schon früher[4] auf die darüber geführte Kontroverse zwischen Koch und Batiffol hingewiesen. Gerade die Bußverordnungen gallischer Synoden zeigen mit aller Klarheit, daß Koch mit der Ablehnung der Büßerentlassung im Recht ist. Zwar sehen einige Bestimmungen für gewisse Büßer den vollständigen Ausschluß vom eucharistischen Gottesdienst vor, indem sie sie unter die Katechumenen verweisen, die nach Been-

[1] Mansi VI, 453.
[2] S. oben 22.
[3] S. oben 38.
[4] S. oben 21.

digung des Lehrgottesdienstes die Kirche verlassen mußten. Aber es handelt sich dann um besonders schwere Vergehen, für die man in Anlehnung an die alten orientalischen, das System der Bußstationen voraussetzenden canones eine Verschärfung der gewöhnlichen Buße Platz greifen ließ, ebenso wie wir es früher in der römischen Kirche bezeugt fanden[1]. So verlangt can. 10 der 2. Synode von Arles[2] im Anschluß an can. 11 des Konzils von Nicäa für die Sünde der freiwilligen Glaubensverleugnung in der Verfolgung, ut quinque annos inter catechumenos exigant et duos inter communicantes, ita ut communionem inter pænitentes non præsumant. Can. 11 derselben Synode bringt eine Erleichterung für solche, die nicht ganz freiwillig geopfert haben, sondern nur dem Druck der Verfolgung erlegen sind; ihnen gilt: duobus annis inter catechumenos, triennio inter pænitentes habeantur a communione suspensi. Beidemal werden also die „pænitentes" von den zunächst unter die catechumeni verwiesenen Büßern oder den „audientes", wie sie der früher erörterte Erlaß des Papstes Felix III. nennt[3], unterschieden.

Im Gegensatz zu den catechumeni nehmen die pænitentes mit den Gläubigen teil am Gottesdienst, sind inter communicantes, nur die Kommunion dürfen sie nicht empfangen. Lehrreich ist besonders der schon erwähnte can. 29 von Epaon[4]. Er setzt für das Vergehen der Häresie die früher auf eine große Zahl von Jahren sich erstreckende Buße auf zwei Jahre herab mit der Maßgabe, ut præscripto biennio tertia die sine relaxatione ieiunent, ecclesiam studeant frequentare, in pænitentium loco standi et orandi humilitatem noverint observandam ac etiam ipsi, cum catechumeni procedere commonentur, abscedant. Hoc si observare voluerint, constituto tempore admittendis ad altarium observatio relaxetur. Hier wird ausdrücklich gesagt, daß die in Frage kommenden Büßer nicht nur ihren besonderen Platz, ge-

[1] S. oben 31 f.
[2] Mansi VII, 879.
[3] S. oben 31.
[4] Mansi VIII, 562.

trennt von den Gläubigen, haben, sondern daß sie auch zusammen mit den Katechumenen vor der missa fidelium entlassen werden. Allein, wie Koch mit Recht geltend macht[1], berechtigt der Kanon keinesfalls zu einem Schluß auf die allgemeine Bußpraxis. Er bezieht sich nur auf eine besondere Kategorie von Büßern, auf die zur Häresie Abgefallenen. Die in der Verkürzung der Bußzeit liegende Milderung für das sehr schwer beurteilte Vergehen soll aufgewogen werden durch eine Verschärfung der Bußübungen. Und dazu gehört neben dem strengeren Fasten und dem häufigen Kirchenbesuch auch der vollständige Ausschluß von der eucharistischen Feier die ganze Bußzeit hindurch. Die Bestimmung charakterisiert sich somit als etwas Neues, und die scharfe Hervorhebung „ac etiam ipsi" zeigt, daß die gewöhnlichen Büßer sich an dem Weggang mit den Katechumenen nicht zu beteiligen brauchten. — Wenn in anderen canones von einem vollen Ausschluß aus der Kirche die Rede ist, dann handelt es sich nicht um reumütige Büßer, sondern um Unbußfertige oder Rückfällige. Für den Nachweis im einzelnen verweise ich auf Koch.

Normalerweise nahmen also die Büßer an dem ganzen Gottesdienst teil, nur daß sie nicht aktiv mitopfern und die Kommunion empfangen durften. Im Unterschied zu den andern Gläubigen mußten sie indes auch an den Festtagen freudigen Charakters knien[2]. Sodann wurde — jedenfalls am Ende des Gottesdienstes wie in Rom[3] — ein Segensgebet über sie gesprochen[4] und ihnen die Handauflegung erteilt[5]. Wir haben darunter offenbar denselben Ritus zu verstehen, wie ihn Sozomenus bei der Beschreibung des römischen Bußverfahrens näher schildert.

---

[1] A. a. O. 519.

[2] Stat. eccl. ant. can. 80, Mansi III, 957.

[3] S. oben 16.

[4] Synode von Agde can. 44, Mansi VIII, 332: Benedictionem super plebem in ecclesia fundere aut pænitentem in ecclesia benedicere presbytero penitus non licet.

[5] Stat. eccl. ant. can. 80: Omni tempore ieiunii manus pænitentibus imponitur.

Über die private Bußleistung, die von dem Pönitenten gefordert wurde, haben wir bereits im vorigen Abschnitt das Nötige gesagt. Wir sahen, daß man in der gallischen Kirche geradezu einseitig die Bedeutung der Genugtuungswerke betont auf Kosten der Schlüsselgewalt. Als Bußmittel dienlich sind die bona opera in der mannigfachen Betätigung der Gottes- und Nächstenliebe, wie wir sie bei Cäsarius aufgezählt fanden[1]. Je schwerer und zahlreicher die Vergehen sind, um so intensiver und ausgedehnter muß die Bußbemühung sein. Obenan stehen unter den Bußwerken wieder Beten, Fasten und Almosen. Das Gebet muß von tiefem Reueschmerz getragen sein und sich mit Weinen und Seufzen verbinden[2]. Der Büßer soll sich nicht bloß darauf verlassen, daß die ganze Gemeinde ihm mit ihrem Gebete zu Hilfe kommt; zunächst muß er selber tun, was in seinen Kräften steht[3]. Wie sehr das Fasten, zu dem übrigens auch die Enthaltung von Weingenuß gehört, als unveräußerlicher Bestandteil der Buße gilt, zeigt eine Bemerkung des Cäsarius, wonach manche Pönitenten gerade aus dem Grunde möglichst schnell rekonziliiert werden wollten, um wieder Fleisch essen zu dürfen[4]. Das Almosen schließlich erscheint vielfach als das Bußmittel schlechthin, fast als ebenbürtig der kirchlichen Buße. Bezeichnend ist folgende Klage Salvians über die allgemeine Unbußfertigkeit: Plurimi namque ac pæne cuncti et rerum abundantes et conscii criminum ac flagitiorum suorum non modo ea, quæ admiserunt, exomologesi ac satisfactione, sed ne hoc quidem, quod facillimum est, donis saltem et misericordiis redimere dignantur[5]. Umgekehrt hören wir von Cäsarius, daß manche Mörder und Ehebrecher sich in falsche Sicherheit wiegten: ut, cum crimina quotidie committant, credant,

[1] Oben 83.

[2] Vgl. u. a. Cäsarius, hom. 8, ML 67, 1063: Multum opus est fletus, multus gemitus, multæ contritiones corporis ad sanandos ipsos dolores cordis. Tota incumbendum est spiritus compunctione . . . Non sufficit summis labiis dicere: peccavi, parce et remitte.

[3] Cäsarius, serm. 261, 3, ML 39, 2228.

[4] Ebenda.

[5] Ep. 9, 11, Pauly 220.

quod ea quotidianis eleemosynis redimant. Ohne Besserung des Lebens könne das reichste Almosen nichts nützen[1]. Also nur wegen mangelnder Besserung erklärt er das Almosen für unwirksam; daß es nur im Verein mit der kirchlichen Buße sühnende Kraft habe, sagt er nicht. Jedenfalls ersehen wir aus der Äußerung, wie hoch in der Volksauffassung das Almosen als Bußmittel gewertet wurde.

Was die Länge der Buße angeht, so hörten wir bereits, daß sie in besonders schweren Fällen, wie Abfall vom Glauben, nach Maßgabe älterer Konzilsbestimmungen auf viele Jahre ausgedehnt wurde[2]. Von einer lebenslänglichen Buße ist, soweit ich sehe, nicht mehr die Rede. Can. 29 von Epaon[3], der die Bußzeit für die zur Häresie Abgefallenen auf zwei Jahre herabsetzt, zeigt die Tendenz zur Milderung. Es sollte, wie es in der Begründung heißt, den Unglücklichen die Rückkehr leichter gemacht werden. Für die gewöhnlichen Sünden, also insbesondere die Fleischesvergehen, war die Bußzeit jedenfalls wesentlich kürzer. Wenn die Statuta eccl. antiqu. verordnen, daß omni tempore ieiunii den Pönitenten die Handauflegung erteilt wird, so dürfen wir daraus wohl entnehmen, daß schon damals im wesentlichen die Persolvierung der Buße sich auf die Fastenzeit beschränkt haben wird, wie sich uns ein ähnlicher Schluß auch für die römische Praxis nahelegte[4]. Im übrigen sollte sich grundsätzlich das Maß der Buße nicht nur nach der Größe des Vergehens, sondern auch nach dem Grad des Bußeifers richten. Die Statuta eccl. antiqua schärfen demgemäß ein, ut negligentiores pœnitentes tardius recipiantur[5]. Nach can. 12 der Synode von Angers (453)[6] ist den Büßern perspecta qualitate peccati secundum episcopi æstimationem venia largienda. Letzthin ist der Bischof, dem die Aufsicht über die Haltung der Büßer zusteht, die entscheidende Instanz für die

[1] Serm. 309, 1, ML 39, 2338.
[2] 2. Synode von Arles can. 10 u. 11, oben 93.
[3] S. oben 93.
[4] S. oben 34.
[5] Can. 75, Mansi III, 957.
[6] Mansi VII, 902.

Bemessung der Bußzeit[1]. Selbst bei den qualifizierten Vergehen, für die das kirchliche Gesetz bestimmte Jahre zur Buße vorschreibt, soll es in der Hand des Bischofs liegen, unter Umständen Milde walten zu lassen. So fügt can. 10 der 2. Synode von Arles der scharfen Strafbestimmung den Zusatz bei: In potestate tamen vel arbitrio sit episcopi, ut, si eos ex animo errorem deflere et agere pœnitentiam viderit, ad communionem pro ecclesiastica humanitate suscipiat.

Die Rekonziliation beendete indes im wesentlichen nur den Bußritus mit seinen besonderen Verpflichtungen. Die allgemeine Bußpflicht mit den tiefeinschneidenden Forderungen, wie wir sie im Bereich der römischen Kirche kennengelernt haben, blieb für das ganze Leben in Geltung, und sie vor allem war es, die das accipere pœnitentiam zu einer heroischen, für den Durchschnittschristen fast unerschwinglichen Leistung gestaltete. Darüber im folgenden.

c. Die Unwiederholbarkeit der Buße und deren Folgen für den Pönitenten.

Daß die kirchliche Buße dem Christen nur ein einziges Mal zur Verfügung steht, erscheint auch in der gallischen Kirche als eine selbstverständliche Wahrheit. Mit der Übernahme der Buße beginnt eine neue Periode des Lebens. Man spricht von dem Leben *vor der Buße* und dem Leben *nach der Buße*. So klagt Salvian, daß die meisten Pönitenten sich mit einer Scheinbuße begnügten, indem sie in ihrem Wandel keine Änderung eintreten ließen. Nam taliter ferme omnia agunt, ut eos non tam putes *antea pœnitentiam criminum egisse*, quam *postea ipsius pœnitentiæ pœnitere* nec tam *prius pœnituisse*, quod male vixerint, quam *postea*, quod se promiserint bene esse victuros. Zum Beweis für dieses harte Urteil weist er besonders hin auf illi novorum honorum religiosi ambitores et *post acceptum pœniten-*

[1] Ebenso Stat. eccl. antiqu. can. 76: Subdatur (pœnitens) statutis pœnitentiæ legibus, quamdiu sacerdos, qui pœnitentiam dedit, probaverit. Vgl. auch 1. Synode von Orange can. 3, Mansi VI, 436: Ostensis necessariis pœnitentiæ fructibus sollen die Pönitenten die Rekonziliation erhalten.

tiæ nomen amplissimæ ac prius non habitæ potestatis emptores. Adeo non sæculares tantum, sed plus etiam quam sæculares esse voluerunt, ut non sufficeret eis, quod ante fuerant, nisi plus essent postea quam fuissent. Quomodo igitur tales isti pœnitentiam se egisse non pœnitent[1]? Es handelt sich um Christen, welche die kirchliche Buße hinter sich haben. Post acceptæ pœnitentiæ nomen sollte ihr Leben im Gegensatz zu den sæculares ausschließlich der Frömmigkeit geweiht sein. Sie gehören zum Stand der „religiosi" und unterstehen dessen Verpflichtungen. Wenn sie trotzdem nach weltlichen Ehren streben, so zeigen sie dadurch, daß ihnen die Übernahme der Buße leid tut. Dabei ist bezüglich der Verpflichtung zur vita religiosa nicht etwa an ein Gelübde zu denken, das sie nach beendeter kirchlicher Buße aus freien Stücken geleistet hätten, sondern die Verpflichtung erscheint als die naturgemäße Folge der Buße. Nur so hat der Sarkasmus ipsius pœnitentiæ pœnitere einen Sinn.

Dieselbe Auffassung bezeugen eine Reihe konziliarer Bestimmungen. Die Synode von Tours (461) can. 8[2] beschließt: Si quis post acceptam pœnitentiam sicut canis ad vomitum suum ita ad sæculares illecebras derelicta, quam professus est, pœnitentia fuerit reversus, a communione ecclesiæ vel a convivio fidelium extraneus habeatur, quo facilius et ipse compunctionem per hanc confusionem accipiat et alii eius terreantur exemplo. Hier wird die Übernahme der Buße direkt als Profeß bezeichnet; pœnitentiam derelinquere heißt den Stand der Buße, zu dem man sich feierlich bekannt hat, verlassen und zum Weltleben zurückkehren. Die sæculares illecebræ besagen noch keinen Rückfall in die früher begangenen crimina, sondern lediglich die Verletzung der übernommenen Verpflichtungen des Büßerstandes. Diese allein wird mit strengster Exkommunikation als eine Art Apostasie geahndet. Dasselbe besagt die Synode von Angers (453) in can. 5[3]. Danach sollen ebenso wie die mit feminæ extraneæ zusammenwohnenden

[1] De gubern. Dei 5, 9, 53 f., Pauly 119.
[2] Mansi VII, 946.
[3] Mansi VII, 901.

Kleriker (can. 4) von der Kommunion und vom Zusammenleben mit den Gläubigen ausgeschlossen werden die Büßer, qui accepta pœnitentia resilierint, quæ forma etiam circa eas, quæ de virginitate sanctimoniali crimine proprio deciderunt, statuto rigore permaneat. Der Abfall von der Buße wird also dem Abfall von dem durch ein Gelübde übernommenen Stand der Jungfräulichkeit gleich gewertet, und nach dem ganzen Zusammenhang besteht er lediglich in der Wiederaufnahme des ehelichen Lebens[1]. Ebenso die 1. Synode von Orleans (511) can. 11[2]: De his, qui suscepta pœnitentia religionem suæ professionis obliti ad sæcularia relabuntur, placuit eos et a communione suspendi et ab omnium catholicorum convivio separari. Die Synode von Epaon (517) can. 23[3]: Si quis accepta professaque pœnitentia boni immemor ad sæcularia relabatur, prorsus communicare non poterit, nisi professioni, quam illicite prætermiserat, reformetur. Eine spezielle Anwendung dieses allgemeinen Gesetzes bringt can. 21 der 2. Synode von Arles (443 oder 452)[4], der die Exkommunikation ausspricht über eine Pönitentin, welche nach dem Tode ihres Mannes einen andern heiratet oder verdächtigen Umgang pflegt, und desgleichen auch über einen Mann, der entsprechend handelt. Ähnlich can. 1 der Synode von Elusa (551)[5]: Quicumque post acceptam pœnitentiam ad thorum uxorum suarum sicut canis ad vomitum redisse probantur vel aliis, tam viri quam feminæ, se illiccite conniunxisse noscuntur, tam a communione quam a limitibus ecclesiæ vel convivio catholicorum sequestratos esse cognoscant.

Die gallische Kirche hält also das Gesetz, das von dem

[1] Jedenfalls ist von eigentlichen Sünden der Unzucht nichts gesagt. Es handelt sich vielmehr um besondere Standespflichten, die die Büßer ebenso wie die Kleriker und die gottgeweihten Jungfrauen im Unterschied zu den Christen im Weltleben haben. Vgl. den Tatbestand in dem berühmten Erlaß des Papstes Siricius (oben 59 f.): qui ludicras voluptates et nova coniugia et inhibitos denuo appetivere concubitus.

[2] Mansi VIII, 353.

[3] Mansi VIII, 562.

[4] Mansi VII, 881.

[5] Zum erstenmal veröffentlicht von Friedrich 1867, bei Hefele, Conciliengeschichte III², Freiburg 1877, 8.

Büßer lebenslänglich geschlechtliche Enthaltsamkeit fordert, in der ganzen Strenge — statuto rigore — aufrecht. Noch im 6. Jahrhundert, zu einer Zeit, wo in Rom schon lange eine mildere Praxis gehandhabt wurde[1], belegt sie die Übertreter mit der schärfsten Exkommunikation, bis sie die ihnen untersagte Verbindung lösen. Zeigen sie sich nach der Exkommunikation gefügig und erneuern die professio der Buße, dann werden sie allerdings wieder zur Gemeinschaft zugelassen. Das communicare in can. 23 von Epaon könnte vielleicht sogar im Vollsinne, auch als Empfang der Eucharistie, zu verstehen sein, so daß wir in dieser Beziehung eine Milderung zu konstatieren hätten gegenüber dem Dekret des Siricius, der für einen solchen Fall die Gewährung der Eucharistie nur als viaticum gestattet. Dagegen geht die 3. Synode von Orleans (538) mit can. 25[2] in der Strenge über jenen päpstlichen Erlaß hinaus: Si quis pœnitentiæ benedictione suscepta ad sæcularem habitum militiamque reverti præsumpserit, viatico concesso usque ad exitum excommunicatione plectatur.

Auf die geschlechtliche Enthaltsamkeit, die als das Hauptmerkmal der vita religiosa erscheint, legte man bei der Bußverpflichtung das Schwergewicht. Die sonst geforderten Verzichte auf die sæcularia treten dahinter zurück. Von Salvian vernehmen wir die Klage, daß die Büßer vielfach fast noch mehr als die Weltleute nach äußeren Ehren jagten; aber die Art, wie er sich darüber ausläßt, erweckt kaum den Eindruck, daß die Kirche deswegen gegen sie eingeschritten wäre. Dagegen war das Verbot des Militärdienstes noch in Kraft[3]. Wir hören von Cäsarius[4], daß sich die Leute von der Übernahme der Buße entschuldigten mit dem Hinweis: Ego in militia positus sum, uxorem habeo et ideo pœnitentiam agere quomodo possum? Ebenso spricht der vorhin

[1] Vgl. die Entscheidung Leos I., der einen Büßer, wenn er aus Furcht vor Unenthaltsamkeit heiratet, entschuldigt und seine Handlungsweise als res venialis hinstellt. Ep. 167, inqu. 13, oben 65 f.

[2] Mansi IX, 18.

[3] Das entspricht der Beobachtung, die wir bei Leo I. machten (oben 67 A. 1).

[4] Serm. 258, 2, ML 39, 2222.

herangezogene can. 25 der 3. Synode von Orleans von der Verletzung der Bußverpflichtung durch die Rückkehr ad militiam. Der Grund, weshalb die Bestimmungen über den Verzicht auf die bürgerliche Berufstätigkeit (öffentliche Ämter, Handelsgeschäfte) allmählich immer weniger beachtet wurden, lag wohl darin, daß sich da schwer eine Grenze zwischen Erlaubtem und Verbotenem ziehen ließ, während der Militärdienst einen abgeschlossenen Beruf darstellte, dessen Unvereinbarkeit mit dem Bußstande selbstverständliche Überlieferung war.

Sehr nachdrücklich schärfen die kirchlichen Verordnungen das Verbot ein, Pönitenten zu Klerikern zu weihen. So Stat. eccl. antiqu. can. 68[1]: Ex pænitentibus, quamvis sit bonus, clericus non ordinetur. Wenn jemand durch Verheimlichung des Büßerstandes die Weihe erschlichen hat, ist er abzusetzen. Hat aber ein Bischof wissentlich einen Büßer ordiniert, dann soll der Bischof abgesetzt werden. Ebenso die Synoden von Agde can. 43[2], von Epaon can. 3[3]. Lehrreich ist can. 3 der 4. Synode von Arles (524)[4]: Nullus pænitentem, nullus digamum vel internuptarum (Witwen) maritum in prædictis honoribus audeat ordinare. Obwohl diese Bestimmung sich in den Beschlüssen fast aller Konzilien finde, sei es notwendig, den Bischöfen einzuschärfen, sie strenger zu handhaben und sich durch keine Bitten und keine ungerechte Beeinflussung davon abbringen zu lassen. Deswegen solle fortan jeder gegen das alte Kirchengesetz verstoßende Bischof ein Jahr von der Feier des Meßopfers suspendiert, und wenn er trotzdem die Messe halten sollte, exkommuniziert werden, ut severitatem ecclesiasticæ disciplinæ sentiat, qui toties salubriter a sanctis patribus instituta observare contemnit. Wir sehen aus dieser Maßregel, daß die gesetzwidrige Sitte, Pönitenten in den Klerikalstand aufzunehmen, weit verbreitet gewesen sein muß. Die Erklärung dafür werden wir nicht bloß, wie es die Synode andeutet, in der Schwäche der Bischöfe

[1] Mansi III, 956.
[2] Mansi VIII, 332.
[3] Mansi VIII, 559.
[4] Mansi VIII, 626.

zu suchen haben, die dem Drängen der Bewerber aus dem Büßerstand nachgaben, sondern, wie wir früher hervorhoben[1], in dem immer mehr wachsenden Ansehen der Büßer, deren Leistung allgemein als Heroismus gewertet wurde.

Im Hinblick auf die unwiderrufliche, überaus schwere Verpflichtung, die der Büßerstand in sich schloß, nahm die Kirche grundsätzlich nur solche zur Buße an, die Aussicht boten, daß sie den Verpflichtungen auch wirklich nachkommen würden. Wir hörten früher, daß Ambrosius aus diesem Grunde für manche Fälle einem Aufschub der Buße das Wort redete[2]. In der gallischen Kirche finden wir sogar verschiedentlich Gesetze, welche unter gewissen Umständen die Annahme zur Buße ausdrücklich verbieten. So bestimmt can. 22 der 2. Synode von Arles[3], daß Verheirateten nur im Einverständnis mit dem anderen Eheteil die Buße gewährt werden dürfe. Der Grund dafür ist der, daß der Ehegatte nur mit Einwilligung des andern Teils der Verpflichtung der Enthaltsamkeit nachkommen darf. Die Synode von Agde verordnet in can. 15[4] allgemein: Iuvenibus pœnitentia non facile committenda est propter ætatis fragilitatem. Viaticum tamen omnibus in morte positis non negandum. Ebenso, beide Bestimmungen zusammenfassend, can. 24 der 3. Synode von Orleans (538)[5]: Ut ne quis benedictionem pœnitentiæ iuvenibus personis credere præsumat; certe coniugatis, nisi ex consensu partium et ætate iam plena eam dare non audeat. Der Bischof wird also strengstens verpflichtet, bei der Zulassung zur Buße dieselben Kautelen zu beobachten, wie sie heute für die Annahme zur Ordensprofeß vorgesehen sind.

Einen sehr deutlichen Kommentar zu diesen kirchlichen Verordnungen finden wir bei Avitus von Vienne[6]. Er klagt über die Leichtfertigkeit, mit der vielfach auf Bitten und Tränen hin die Buße gewährt würde. Nur zu häufig käme

[1] Oben 67.
[2] Oben 64 f.
[3] Mansi VII, 881.
[4] Mansi VIII, 327.
[5] Mansi IX, 18.
[6] Ep. 4. Ed. Peiper (M. G. Hist. Auct. antiqu. 6, 2) 30.

es dann vor, daß der Büßer nach erlangter Gesundheit seine Bußpflicht vernachlässigte und gemäß dem Schriftwort[1] ein „canis reversus in vomitum" würde. Qui tolerabilius onera- retur fragilitate peccati, plectibiliter obprimitur abusione remedii. Denn nach dem Propheten sei es besser, „nicht zu geloben als zu geloben und nicht zu erfüllen". Quocirca fateor in necessitate positis non sine metu dari debere pœnitentiam. Quos si absque capitalibus culpis in usu coniugalis copulæ dies suprema reperiat, utpote rem licitam præsumentes nec damnatione dignos putamus nec sacrificio commemorationis excludimus. E contra si professam compunctionem sæculo retrahente vacuaverint, quasi iam apostatas, id est ab standi firmitate deciduos, necesse est a commemoratione[2] suspendi: cum melius sit manere intra quantulamcumque salutem humilitate mediocrum, quam ipsam salutem ex toto destrui violatione summorum; et tutius inveniatur cum honestate in matrimonio vivere, quam castitate mentita illicitis licita maculare. Schon der Apostel künde den jüngeren Witwen, wenn sie „die erste Treue brächen", die Verdammnis an (1 Tim 5, 12) und empfehle anderseits den Verheirateten, nur zeitweise, um dem Gebet zu obliegen, sich einander zu entziehen, dann aber wieder den ehelichen Verkehr aufzunehmen, damit sie Satan nicht wegen ihrer Unenthaltsamkeit versuche. — Hier wird also die kirchliche Buße grundsätzlich dem Gelübde steter Keuschheit gleichgestellt. Sie ist ein heroischer Akt, der Anspruch auf hohe Belohnung erwirbt, aber im Fall der Nichterfüllung der freiwillig übernommenen Pflicht unbedingt zum Verderben führt. Die Sache liegt aber keineswegs so, als ob es noch eine andere Form der kirchlichen Buße gäbe, die nicht das bindende Gelübde verlangte. Sonst wäre ja das Flehen um die Zulassung zum Gelübde und die Nachgiebigkeit der Bischöfe in der Gewährung der Bitte unverständlich. Vor allem aber erklärt Avitus die Übernahme der Buße nur dann als nicht zum Heile notwendig, wenn es sich um Sterbende

[1] 2 Petr. 2, 22.
[2] Die Ausgabe Sirmonds (ML 59, 221) hat wohl richtiger a communione.

handelt, die absque capitalibus culpis sunt. Bei Kapitalsünden läßt er demnach die Verpflichtung zur Buße mit all ihren strengen Bindungen bestehen. Und darin lag sicher in der Praxis die Schwierigkeit, daß die jungen Leute, die in der Todesgefahr nach der Buße verlangten, sich meistenteils auch schwerer Sünden schuldig gefühlt haben werden. Auf der einen Seite die Notwendigkeit der Buße, auf der andern Seite die erfahrungsmäßig fast unerfüllbare Verpflichtung. Avitus drückt sich am Kern der Schwierigkeit vorbei, wenn er in seiner Argumentation nur den Zustand leichterer Sündhaftigkeit berücksichtigt.

Im übrigen kam das Verbot, jungen Leuten die Buße zu gewähren, normalerweise wohl nur zur Geltung in Fällen, wo Schwerkranke nach der Buße verlangten[1]. Bei den Durchschnittschristen sorgte schon der Weltsinn und die Scheu vor den übergroßen Opfern, die die Buße in sich schloß, dafür, daß man sich nicht vorzeitig zu ihr drängte. Die meisten verschoben sie vielmehr bis ans Lebensende, und die Kirche mußte sich damit abfinden. Die Prediger warnen zwar immer wieder vor dem unverantwortlichen Leichtsinn, sich auf den letzten Augenblick zu verlassen, geben sich aber schließlich damit zufrieden, daß die Sünder noch in den gesunden Tagen wenigstens von ihren Lastern ablassen und für sich private Buße leisten, auch wenn sie sich zur Übernahme der kirchlichen Buße noch nicht entschließen können. Bevor wir uns indes näher mit dieser Frage befassen, wollen wir zunächst festzustellen suchen, welche Bedeutung man der kirchlichen Rekonziliation beilegte.

d. Die Bedeutung der Rekonziliation, beleuchtet durch die Praxis der Krankenbuße.

Es ist schon mehrfach hervorgehoben, daß die gallische Kirche unter dem Einfluß der aszetischen Strenge des semipelagianischen Mönchtums bei der Buße das Schwergewicht einseitig auf die persönliche Bußleistung verlegt. Auch wo

[1] Avitus führt bezeichnend als Grund für das zunächst allgemein formulierte Verbot die Gefahr der Übertretung im Falle der Genesung an.

die Notwendigkeit der kirchlichen Buße betont wird, geschieht es vorab unter dem Gesichtspunkt einer verstärkten Bußleistung, indem der Sünder zu dem andern noch die Beschämung in der Öffentlichkeit hinnehmen muß, oder indem sein eigenes Bemühen um Verzeihung durch die Unterstützung der ganzen Gemeinde wirksam gefördert wird. So fanden wir es bei Cassian und ebenso bei Cäsarius. Die Lösegewalt der Kirche, wie sie von Augustinus so nachdrücklich gelehrt wird, und wie wir sie auch in der römischen Kirche bezeugt sahen[1], tritt hier in den Erörterungen über die Buße vollständig zurück. Pomerius legt einmal, als er die Bedeutung und Würde preist, die den Priestern der Kirche zukommt, ihnen unter anderem auch den Titel bei: ianitores, quibus claves datæ sunt regni cælorum[2]. Aber nach dem Zusammenhang denkt er dabei allgemein an ihre heilsvermittelnde Tätigkeit, nicht ausschließlich und nicht in erster Linie an die Lösevollmacht bei der Buße.

Tatsächlich war die Rekonziliation als selbstverständlicher Abschluß der Buße in Übung. Ebenso ist es unbezweifelbar, daß man ihr eine Wirkung für das Jenseits zuschrieb. In der Todesgefahr bemühen sich alle um sie[3], nicht nur die mit Kapitalsünden Behafteten, sondern auch die, welche sich nur der gewöhnlichen Verfehlungen schuldig fühlen[4]. Für den Fall, daß die kirchliche Buße an sich für jemand nicht notwendig wäre und er sie gleichwohl empfängt, glaubt Cäsarius, daß ein solcher nicht nur veniam peccatorum erlange, sondern auch præmia æterna[5]. Welche spezielle Wirkkraft man aber der Rekonziliation als solcher im Gegensatz zu den anderen Bußfunktionen beilegte, wird nirgends gesagt.

Wie wir früher feststellten, muß die Bedeutung der Re-

[1] Oben 38 ff.

[2] De vita contempl. l. 2, 2, 2, ML 59, 445.

[3] Cäsarius, hom. 18, ML 67, 1081: Si enim egeris veram pænitentiam et invenerit te novissimus dies aut repentina mors, securus es. Concurre omnino ad sacerdotem, ut reconcilieris. Ebenso hom. 19, ebd. 1083.

[4] Cäsarius, serm. 256, 4, ML 39, 2219.

[5] Ebd. serm. 256, 1, 2217.

konziliation besonders zur Geltung kommen bei der Krankenbuße, wo die subjektive Bußleistung als Ursache der Sündenvergebung mehr oder weniger wegfällt, und umgekehrt bei der Beurteilung der Lage solcher Büßer, die vom Tode überrascht werden, ohne vorher die Rekonziliation erhalten zu haben. Es ist nun lehrreich zu beobachten, wie in der gallischen Kirche die primäre Wertung der Buße nach der subjektiven Leistung auf die Beurteilung beider Fälle abfärbt und zu einem gewissen Gegensatz zur römischen Auffassung führt.

Das zeigt sich zunächst in dem Verhalten zu den ohne Rekonziliation verstorbenen Büßern. Wir hörten, daß die römische Kirche sie als schlechthin Exkommunizierte behandelt wissen wollte und ihnen ohne Rücksicht auf ihre Lebensführung die Suffragien entzog mit der Begründung, daß sie ohne die priesterliche Lösung nicht zur kirchlichen Gemeinschaft gerechnet werden könnten[1]. Im geraden Gegensatz dazu bestimmte die Synode von Vaison (442) can. 2[2], es sei für solche, die nach Übernahme der Buße und gewissenhafter Erfüllung der Bußpflichten vor Erlangung der communio von einem plötzlichen Tode dahingerafft worden seien, oblationem recipiendam et eorum funera ac deinceps memoriam ecclesiastico affectu prosequendam. Denn es sei ein Unrecht, sie davon auszuschließen, wo sie gerade in strengem Bußeifer absichtlich sich für längere Zeit der heiligen Geheimnisse für unwürdig gehalten und erst nach größerer Läuterung wieder zugelassen zu werden gewünscht hätten. Die Synode ist hier grundsätzlich milder als der Papst. Ausschlaggebend ist für sie die innere Disposition des Büßers; der Mangel der Rekonziliation, auf die jener das Hauptgewicht legte, ist für sie von untergeordneter Bedeutung. Ebenso beschließt die 2. Synode von Arles can. 12[3]: De his, qui pœnitentia positi vita excesserunt, placuit nullum communione vacuum debere dimitti, sed pro eo, quod honoravit

[1] Leo I, ep. 8, 3 ad Theodorum, Mansi VI, 209, s. oben 38.
[2] Mansi VI, 452.
[3] Mansi VII, 880.

pœnitentiam, oblatio illius suscipiatur. Ähnlich auch die Stat. eccl. antiqu. can. 79[1].

Was die Krankenbuße betrifft, so erinnern wir uns, daß die Päpste Innozenz I. und besonders scharf Cölestin gegen die in Gallien herrschende Sitte Stellung nahmen, den sich erst in der Todesgefahr Bekehrenden die Buße grundsätzlich zu verweigern[2]. Ihre Dekrete scheinen nicht erfolglos geblieben zu sein. Jedenfalls finden wir bald darauf auch für Gallien die allgemeinkirchliche, durch das Konzil von Nicäa autorisierte Praxis bezeugt, den Sterbenden das viaticum zu geben. Die 1. Synode von Orange (441) bestimmt in can. 3[3]: Qui recedunt de corpore pœnitentia accepta placuit sine reconciliatoria manus impositione eis communicari, quod morientis sufficit consolationi secundum definitiones patrum, qui huiusmodi communionem congruenter viaticum nominarunt. Quod si supervixerint, stent in ordine pœnitentium et ostensis necessariis pœnitentiæ fructibus legitimam communionem cum reconciliatoria manus impositione percipiant. Man könnte fragen, ob sich die Bestimmung auf solche bezieht, die schon in gesunden Tagen die Buße übernommen haben und vor beendeter Bußzeit sterben, oder auf solche, die erst angesichts des Todes nach der Buße verlangen. Der Text lautet unbestimmt und läßt an sich die eine wie die andere Auffassung zu. Morinus[4] vertritt die erste, Sirmond[5] die zweite Ansicht, und diese dürfte die richtige sein. Abgesehen davon, daß wir in dem Synodalbeschluß jedenfalls eine Resonanz der vorhin genannten päpstlichen Kundgebungen zu sehen haben, hätte die Synode zur Begründung ihres milden Standpunktes sicher auf den schon bewiesenen guten Willen der sterbenden Büßer hingewiesen, ähnlich wie die vorhin herangezogenen canones von Vaison und Arles. Bemerkenswert ist die Verordnung wegen der Erklärung des Begriffs viaticum.

[1] Mansi III, 957.
[2] S. oben 40 f.
[3] Mansi VI, 436 f. Die Verordnung ist im wesentlichen wiederholt in can. 28 der 2. Synode von Arles, Mansi VII, 882.
[4] A. a. O. l. 6 c. 21 p. 284.
[5] Annotatio bei Mansi VI, 444.

Dieses besteht in der Gewährung der communio sine reconciliatoria manus impositione. Die communio ist also hier noch nicht verbunden mit der Rekonziliation. Diese und mit ihr die communio legitima darf vielmehr erst erteilt werden, wenn der Büßer im Falle der Wiedergenesung die normale Buße geleistet hat.

Die Vorschrift steht scheinbar im Gegensatz zu dem römischen Verfahren, wonach den Sterbenden nec satisfactio interdicenda est nec reconciliatio deneganda[1]. Aber es handelt sich in Wirklichkeit nur um einen Unterschied in der Terminologie, nicht in der Sache. Zur Klärung dürften die Sätze beitragen, die sich in den Statuta eccl. antiqu. über die Krankenbuße finden. Can. 76[2]: Wenn ein Kranker um die Buße bittet und bei der Ankunft des Priesters nicht mehr sprechen kann oder das Bewußtsein verloren hat, soll er auf das Zeugnis derer, die sein Verlangen hörten, die Buße erhalten (accipiat pœnitentiam). Et si continuo creditur moriturus, reconcilietur per manus impositionem et infundatur ori eius eucharistia. Si supervixerit, admoneatur a supradictis testibus petitioni suæ satisfactum et subdatur statutis pœnitentiæ legibus, quamdiu sacerdos, qui pœnitentiam dedit, probaverit. Can. 77: Pœnitentes, qui in infirmitate sunt, viaticum accipiant. Can. 78: Pœnitentes, qui in infirmitate viaticum eucharistiæ acceperint, non se credant absolutos sine manus impositione, si supervixerint[3]. Danach erhält ein Kranker, der nicht einmal mehr selbst um die Buße nachsuchen kann, sofort die Rekonziliation; erst recht selbstverständlich dann die Büßer, auch wenn bei ihnen die canones nur vom viaticum sprechen. Gleichwohl aber heißt es von ihnen, sie sollen sich im Falle der Genesung nicht als „losgesprochen" betrachten, bevor sie die Handauflegung erhalten hätten. Obwohl also die unter Handauflegung erteilte „Absolution", die identisch ist mit

[1] Leo I, ep. 108, 4 ad Theodor., Mansi VI, 210, oben 42.

[2] Mansi III, 957.

[3] Beachten wir, wie zwischen solchen, die sich erst angesichts des Todes bekehren, und solchen, die während der Buße in eine Krankheit fallen, unterschieden wird. Diese werden ausdrücklich als pœnitentes bezeichnet. Das bestätigt unsere Ansicht in bezug auf can. 3 der 1. Synode von Orange.

der endgültigen Rekonziliation oder der communio legitima, erst nach Ablauf der normalen Bußzeit gewährt werden darf, wird die mit der Wegzehrung verbundene Handauflegung ebenfalls schon als Rekonziliation bezeichnet. Es ist sozusagen eine Rekonziliation geringeren Grades. Der vorhin erörterte can. 2 von Vaison[1] nennt demgemäß die als Schlußakt der gesetzmäßigen Buße vorgenommene Rekonziliation reconciliatio absolutissima.

So haben wir uns nun offenbar auch den Sachverhalt in can. 3 von Orange zu denken. Die Sterbenden empfangen vor der Wegzehrung die Handauflegung. Nur hat diese Handauflegung noch nicht die Bedeutung der endgültigen Rekonziliation, ist in diesem Sinne nicht die manus impositio reconciliatoria. Es wird also lediglich der Ausdruck Rekonziliation nicht für den Ritus der Krankenbuße angewandt; sachlich besagt der Kanon dasselbe wie die anderen einschlägigen Bestimmungen[2].

[1] Oben 106.

[2] Der Begriff viaticum hatte im christlichen Altertum denselben Sinn wie heute und bezeichnete die den Sterbenden gewährte Eucharistie. Morinus (a. a. O. 284 f.) und Aubespine (Annotatio bei Mansi VI, 450) suchten ihm mit Unrecht eine andere Bedeutung beizulegen. Nach ihnen wäre das viaticum die in der Wiederaufnahme in die Gemeinschaft liegende communio und die Absolution von der Schuld, aber ohne Gewährung der Eucharistie. Sie berufen sich u. a. auf can. 13 von Nicäa, wo von dem ἐφόδιον ἀναγκαιότατον die Rede ist, das keinem Sterbenden entzogen werden dürfte. Den Empfang der Eucharistie hätte man aber damals ebensowenig wie heute als absolut notwendig hinstellen können; absolut notwendig sei vielmehr nur die Absolution von der Sünde. Die Ansicht ist bereits von zwei Zeitgenossen der beiden berühmten Patrologen zurückgewiesen worden, von Tillemont und Van Espen (S. Hefele I, 417). Zunächst spricht schon die natürliche Bedeutung des Wortes gegen sie. Viaticum, ἐφόδιον, bezeichnet den Reisebedarf, insbesondere den zur Reise benötigten Vorrat von Lebensmitteln (vgl. Forcellini, Lexicon totius Latinit. T. V, 319 f.); offenbar ist die Anwendung auf die Eucharistie als eine wirkliche Speise oder Zehrung für die Reise nach der Ewigkeit viel näher liegend als auf die Wirkung eines bloßen Aktes, wie ihn die einfache Rekonziliation darstellt. Frank (Die Bußdisziplin der Kirche, Mainz 1867, 879 ff.) weist in diesem Zusammenhang mit Recht hin auf die mißbräuchliche Sitte, Gestorbenen ein Stück der Eucharistie mit ins Grab zu geben; so weit trieb man den Gedanken an eine reale Wegzehrung. Über allen Zweifel wird aber unsere Auffassung erhoben durch zwei positive Bekundungen in den Statut. eccl. antiqu., wo, wie wir vorhin hörten, in can. 76 eigens gesagt wird, daß dem (bewußtlosen) Kranken die Eucharistie in den Mund eingeflößt werden soll, und in can. 78 direkt die Bezeichnung viaticum eucharistiæ gebraucht wird.

Die Tatsache, daß das eine Mal die Handauflegung vor der Wegzehrung als Rekonziliation hingestellt wird, das andere Mal nicht, wird uns nicht zu sehr befremden, wenn wir bedenken, daß die Form der Rekonziliation wesentlich dieselbe war wie der Ritus, der bei der Annahme zur Buße und während der ganzen Bußzeit an den Büßern vorgenommen wurde: Handauflegung und Gebet um Erbarmen[1]. Das die Gnadengemeinschaft bewirkende Moment der Rekonziliation konnte mithin nicht sowohl in ihrem Ritus, dem Fürbittgebet und der es begleitenden Handauflegung, gesehen werden als vielmehr in der tatsächlichen Zulassung zur Gemeinschaft, wie sie mit der letzten Handauflegung am Schluß der Buße gewährt wurde und im Empfang der Eucharistie in Erscheinung trat. Insofern nun die Handauflegung bei der Krankenbuße mit der Gewährung der communio verbunden war, konnte sie mit Recht als Rekonziliation angesprochen werden, insofern sie aber die communio nur für den Todesfall erteilte, für den Fall der Genesung aber die Pflicht der Buße bestehen ließ, konnte sie auch einfach auf eine Stufe mit dem w ä h r e n d der Bußzeit vorgenommenen Ritus gestellt und das viaticum selbst als Wirkursache der communio betrachtet werden. So ist das nicänische *ἐφόδιον ἀναγκαιώτατον* zu erklären.

Was das viaticum als eine communio besonderer Art[2] kennzeichnet, ist nicht nur das Kirchengesetz, das den Genesenden wieder in den Büßerstand verweist, sondern vor allem eine gewisse Unsicherheit im Hinblick auf ihre Wirkung. Man gewährt sie, weil die normale Voraussetzung der persönlichen Genugtuung fehlt, ausschließlich im Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, man will alles tun, quod sufficit c o n s o l a t i o n i morientis[3], man kommt dem Sterbenden „zu Hilfe". Subvenire ist in der alten Kirche geradezu technischer Ausdruck für die Spendung des viaticum[4]. — Man hat das alt-

[1] Vgl. oben 22 f., 47 und 94; Statut. eccl. antiq. can. 80: Omni tempore ieiunii manus pœnitentibus a sacerdotibus imponatur.

[2] Vgl. die Ausdrucksweise in can. 3 von Orange: qui h u i u s m o d i communionem congruenter viaticum nominarunt.

[3] Ebenda.

[4] Vgl. C y p r i a n, ep. 55, 13, Hartel 632; 55, 17 (636); der r ö m i s c h e K l e r u s an Cyprian, ep. (int. Cypr.) 8, 3 (487); 30, 8 (556); C ö l e s t i n I, ep. 2, 2, Mansi IV, 465; Statut. eccl. antiqu. can. 79, Mansi III, 957.

kirchliche Verfahren bei der Krankenbuße dogmatisch so deuten wollen, daß die mit dem viaticum verbundene Handauflegung die Absolution von der Sündenschuld und die dem Genesenen nach Erfüllung der Bußpflicht erteilte Rekonziliation den endgültigen Erlaß der Strafe und die Wiedereinsetzung des Büßers in die Rechte der Gläubigen darstellte[1]. Wir werden diese Auffassung als eine unberechtigte Übertragung heutiger theologischer Begriffe in die Bußlehre der alten Kirche nicht so ohne weiteres anerkennen dürfen. Ich verweise auf früher Gesagtes[2]. Was wir dort über die nach unseren Begriffen zu geringe Wertung des Rekonziliationsaktes feststellten, traf für die gallische Kirche in noch höherem Maße zu als für die römische, weil dort noch mehr als hier der Akzent auf der Bußleistung lag.

Eine lehrreiche Illustration für die synodalen Bußverordnungen bietet eine die Gemüter weiter Kreise lebhaft erregende Kontroverse über die „pænitentia momentanea". Ihr Ausgangspunkt war ein Briefwechsel zwischen Faustus von Riez, dem bei seinen Zeitgenossen in hohem Ansehen stehenden entschiedensten Anwalt des Semipelagianismus († gegen Ende des fünften Jahrhunderts), und einem gewissen Paulinus[3]. Auf dessen Anfrage, utrum incumbentibus extremæ necessitatis angustiis momentanea pænitentia capitales consumere possit offensas, antwortet Faustus mit einem entschiedenen Nein: Ipse sibi inimica persuasione mentitur, qui maculas longa ætate contractas subitis et iam inutilibus abolendas gemitibus arbitratur. Quo tempore confessio esse potest, satisfactio esse non potest. Gott läßt seiner nicht spotten. Man kann ihm nicht mehr

[1] So u. a. auch Morinus, a. a. O. 285.

[2] Oben 44 ff.

[3] Dieser Paulinus wird von Avitus in einem gleich zu erörternden Brief bezeichnet als quidam Paulinus Burdegalensis und als fruchtbarer Schriftsteller gerühmt. Bardenhewer (Geschichte der altkirchl. Literatur IV, Frbg. 1924, 588) urteilt: „Wenn hier nicht etwa eine Verwechselung des Briefstellers mit Paulinus von Nola unterläuft, welcher zu Burdigala (Bordeaux) beheimatet war, so ist Paulinus von Burdigala vielleicht identisch mit einem nicht näher bezeichneten Paulinus bei Gennadius, De vir. ill. 68."

seine Dienste zur Verfügung stellen, wenn man nicht mehr über die Kräfte zum Dienst verfügt. Die Schrift sagt (Ez 18, 21): si peccator pœnitentiam egerit (e g e r i t memoravit, non solum dixit a c c e p e r i t) in sua iustitia, quam operatus est, vivet[1].

In diesen Sätzen kommt der pelagianisch gefärbte Aszetismus in seiner ganzen Starrheit zum Ausdruck. Nur persönliche Bußarbeit kann die Sünden tilgen; die Barmherzigkeit Gottes und erst recht die sakramental-kirchliche Vermittlung ist ausgeschaltet. Die päpstlichen Verordnungen über das bei den Sterbenden anzuwendende milde Verfahren, deren Niederschlag wir in Synodalbeschlüssen von Orange (441) und Vaison (442) feststellen konnten, und die doch auch sicher in dem massiliensischen Kreise bekannt waren, werden glatt ignoriert. Bei der großen moralischen und wissenschaftlichen Autorität des Faustus konnte es nicht ausbleiben, daß seine Lehre ernstdenkende Christen im Hinblick auf die Wirksamkeit der Krankenbuße schwer beunruhigte. Wie weit die Erörterung der Frage ihre Wellen schlug, zeigt die Tatsache, daß ein Menschenalter später der arianische König Gundobad von Burgund sich um ein Gutachten darüber an A v i t u s v o n V i e n n e wandte[2].

Avitus antwortet in ep. 4 (De subitanea pœnitentia)[3]. Nachdem er zunächst dem Ansehen des Faustus seinen Tribut gezollt, erklärt er dessen Lehre von der Nutzlosigkeit der pœnitentia momentanea für ebenso wahrheitswidrig wie grausam: adversa veritati et admodum cruda definitio est. Denn bei der göttlichen Barmherzigkeit könne schon das demütige Bekenntnis an sich (vel ipsa humilitas confitentis) nicht der Frucht entbehren. Beispiele aus der Schrift, wie die Belohnung der erst in letzter Stunde gedungenen Arbeiter oder die trotz ihrer Kürze erfolgreiche Buße der Niniviten, zeigten, daß der Mensch, wenn er seine frühere Lebensführung

[1] Ep. 5 ad Paulinum. Ed. Engelbrecht (C. S. E. L. 21) 184.

[2] Das Interesse für die Frage wird uns verständlich, wenn wir bedenken, daß die Übernahme der Buße erst kurz vor dem Tode für die Durchschnittschristen nachgerade das Normale geworden war.

[3] Ed. Peiper 30; vgl. oben 102.

nach der guten oder nach der bösen Seite hin änderte, auf dem Wege gerichtet würde, auf dem ihn der Tod überrascht hätte. Daher sei unbedenklich zu glauben, daß schon der bloße Wille, sich zu bessern, angenommen werde, wofern er nur aufrichtig sei. Widersprechen könnten der Beweiskraft jener Beispiele nur Leute, die nicht so sehr ein reines Gewissen sicher als vielmehr ein geflissentlicher Hochmut geschwollen machte. — So sehr aber Avitus von dem Rigorismus des Faustus abrückt, so wenig denkt auch er daran, die sündentilgende Kraft der Rekonziliation oder priesterlichen Lossprechung hervorzuheben. Die Gründe, die er für den Glauben an eine Begnadigung noch in letzter Stunde anführt, sind die jedem bußfertigen Menschen entgegenkommende Barmherzigkeit Gottes und sodann die sühnende Kraft des Bekenntnisses, in dem wenigstens der gute Wille zur Bußleistung sich bekundet.

Cäsarius behandelt die Streitfrage über die „subitanea pœnitentia", in der die Parteien non sine parva inter se animositate contendunt, ausführlich in serm. 256[1]. Er nimmt zwischen der Behauptung der einen, daß der Empfang einer solchen Buße vollständige Vergebung bewirke, und der der anderen, daß sie nur wenig nütze, eine Mittelstellung ein und sucht die Klärung der Frage in der Unterscheidung einer dreifachen Art, wie man zu jener Buße gelangen kann. Die erste und beste Art ist, daß der Christ keine Kapitalsünden begeht oder, wenn er doch solche begangen hat, so für sie büßt und sie durch gute Werke tilgt, daß er fürderhin nicht mehr in sie zurückfällt, daß er reichlich Almosen gibt, die caritas übt usw. Qui hæc fideliter implere voluerit, etiamsi pœnitentiam non accipiat, quia semper illam fructuose et fideliter egit, bene hinc exiet; et si eo tempore, quo moriturus est, eam acceperit et partem sibi et Christo ad substantiam suam cum filiis fecerit (durch ein frommes Vermächtnis), non solum eum veniam peccatorum credimus obtinere, sed etiam præmia æterna percipere. Eine zweite Art der subitanea pœnitentia liegt dann vor, wenn jemand während seines ganzen Lebens nicht nur kleine, son-

[1] ML 39, 2217 ff.

dern auch Kapitalsünden begangen, aber das Böse nicht gerade im Vertrauen auf die Buße in der Todesstunde verübt hat. Wenn ein solcher dann in großer Demut und Herzenszerknirschung um die Buße bittet und aufrichtig bereit ist, für den Fall der Genesung das ganze Leben hindurch fruchtbare Buße zu tun, wenn er alles Unrecht gut macht, Vermächtnisse für Christus stiftet und selber in der Krankheit reichlich Almosen gibt: et possumus et debemus credere, quod ei Dominus omnia dignetur peccata dimittere gemäß Ez 18, 21 . 22; 33, 12. Die dritte Bußart endlich wird dadurch gekennzeichnet, daß der Sünder vermessentlich im Hinblick auf die Buße in letzter Stunde schlecht lebt und auch nach Empfang der Buße weder das Unrecht vollständig gutmachen noch seinen Feinden von Herzen verzeihen will noch bereit ist, nach erfolgter Genesung für immer ein Leben der Buße zu führen und zur Tilgung seiner Sünden einen Teil seines Vermögens für Christus zu bestimmen. Eine solche Buße kann nicht auf sichere Vergebung rechnen. Qui talis est, si a me pœnitentiam petierit et est illi ætas, cui aut dari possit aut debeat, pœnitentiam illi dare possum, integram securitatem dare non possum. Deus tamen, qui omnium conscientias novit et unumquemque secundum suum meritum iudicabit, ipse scit, qua fide aut qua intentione animi pœnitentiam petiit. Ego vero timeo, ne forte iste talis pœnitens nec in conscientia sua habuerit, quod in operibus non ostendit.

Auch Cäsarius ist somit weit entfernt, dem Rigorismus Zugeständnisse zu machen. Er erkennt die Wirksamkeit der Buße auf dem Krankenbett restlos an. Bedingung ist lediglich die bei jeder Buße unerläßliche Aufrichtigkeit der Bekehrung. Die verschiedenen und schweren Bußwerke sind notwendig als äußere Bekundung der in der conscientia wohnenden Bußgesinnung[1]. Wo Bußwerke aus irgendeinem

[1] Ebenso Gennadius (De eccl. dogm. 8, ML 58, 998, offenbar auch gegen Faustus): Pœnitentia aboleri peccata indubitanter credimus, etiamsi in ultimo vitæ spiritu admissorum pœniteat et publica lamentatione peccata prodantur . . .; et ideo . . . sive emendatione vitæ, si tempus conceditur, sive supplici confessione, si continuo vita exceditur, venia peccatorum fideliter præsumatur.

Grunde nicht mehr möglich sind, läßt er Raum für die Vergebung auch auf Grund der bloßen Gesinnung. Aber von der Wirksamkeit der Kirchenbuße überhaupt müssen wir wieder unterscheiden die Wirksamkeit der Rekonziliation im besonderen. Auf sie legt Cäsarius ebensowenig wie Avitus den Akzent. Immer wieder stellt er vielmehr die göttliche Vergebung als Frucht der persönlichen Buße hin, so daß die Übernahme der Kirchenbuße nicht so sehr als das Vergebungsmittel schlechthin denn als eine besondere Bekundung des Bußgeistes erscheint. Das geht so weit, daß er selbst für Kapitalsünden, falls sie durch persönliche aufrichtige Buße gesühnt werden, die sichere Verzeihung in Aussicht stellt, auch wenn der Sünder die Kirchenbuße nicht mehr empfangen kann.

e. Die seelsorgliche Bußpraxis.

Nach der eben besprochenen Erörterung über die Wirksamkeit der pænitentia subitanea richtet Cäsarius folgende Mahnung an seine Zuhörer: Nos tamen . . . ea, quæ sunt incerta vel dubia, relinquentes totis viribus de illa pænitentia, quæ per omnem vitam a bonis Christianis agitur, per quam omnia et capitalia crimina damnantur et minora peccata iugiter redimuntur, attentius cogitemus. Diese Buße, wofern wir sie das ganze Leben hindurch mit guten Werken vollbringen, verspricht uns hinsichtlich der göttlichen Erbarmung volle Sicherheit. Cum enim omnes homines pænitentiam velint in finem vitæ suæ accipere et vix paucos videamus eam, secundum quod desiderant, promereri, quare non quotidie ipsam pænitentiam agimus, ut rem certam tenentes de rebus incertis et dubiis liberemur? Wie oft sind solche, die darauf vertrauten, am Ende des Lebens die Buße zu empfangen, so plötzlich vom Tode überrascht worden, daß sie sich nicht einmal mehr bekreuzen und das Vaterunser beten, geschweige denn die Buße erbitten konnten! Wenn wir dagegen täglich Buße tun in Vermeidung der Kapitalsünden und Übung der verschiedensten guten Werke, dann wer-

den wir gesichert aus dieser Welt scheiden, auch wenn wir in unserer Todesstunde die Buße nicht empfangen[1].

Die Mahnung des bischöflichen Predigers ist ungemein bezeichnend. Er fordert nicht, daß die Sünder wegen der Unsicherheit des Todes die Buße sofort oder doch so bald wie nur irgend möglich empfangen. Das kann er nicht, da ja das Kirchengesetz es geradezu verbietet, jüngeren Leuten wegen der Gefahr des Rückfalles und der Unenthaltsamkeit die Buße zu erteilen. So findet er sich notgedrungen mit der Tatsache ab, „daß alle Menschen gegen Ende des Lebens die Buße empfangen wollen," daß also der Aufschub der kirchlichen Buße das Normale ist[2]. Unter diesen Umständen beschränkt er sich darauf, den Sünder zunächst nur zur persönlichen Buße, zur Bekehrung und einem neuen Lebenswandel, zu verpflichten. Er unterscheidet zwischen dem „ipsam pœnitentiam agere" und dem „pœnitentiam accipere". Jenes muß unverzüglich in Angriff genommen werden, wenn der Empfang der kirchlichen Buße am Ende des Lebens sicheren Erfolg haben soll. Allerdings könnte es scheinen, daß er bei der Schlußmahnung nicht an die Buße für Kapitalsünden dächte, indem er die tägliche Buße dahin kennzeichnet, daß durch sie capitalia crimina damnantur et minora peccata iugiter redimuntur. Aber bei der Besprechung der ersten Art der pœnitentia subitanea zieht er, wie wir gesehen haben, ausdrücklich auch schwere Sünden in den Bereich der täglichen

[1] Serm. 256, 4, ML 39, 2218 f.

[2] Der Ausdruck „alle Menschen" ist natürlich nicht zu pressen. Es gab schon Fälle, wo reumütige Sünder auch schon früher sich freiwillig zur Buße meldeten. Aber das waren allmählich immer mehr Ausnahmefälle geworden, die als Bekundung eines besonderen Heroismus gewertet wurden. Vgl. oben 67 f.; 102. Wie vielsagend ist in dieser Beziehung nicht die Wendung in serm. 261 (ML 39, 2227, oben 89): Quotiescumque aliquem de fratribus vel sororibus nostris pœnitentiam publice videmus petere, magnam in nobis . . . compunctionem divini timoris possumus et debemus accendere. Quis enim non gratuletur . . . videns peccatorem contra peccata sua irascentem . . .! Nur wenn es sich bei der freiwilligen Bußübernahme um etwas Außerordentliches handelte, konnte der Prediger so sprechen; denn cotidiana vilescunt. Und doch war die Sündhaftigkeit und demgemäß das Bedürfnis nach der Buße allgemein. Neben der freiwilligen Bußübernahme trat dann noch die von der Kirche verhängte Zwangsbuße in Kraft, die, wie wir sehen werden, aber auch nur in verhältnismäßig wenigen Fällen verhängt wurde.

Buße hinein und läßt sie ebenso wie die leichten durch dieselbe getilgt werden[1].

Tixeront sieht in der Unterscheidung zwischen pœnitentiam accipere und pœnitentiam agere, wie sie uns in serm. 256 entgegentritt, einen klaren Beweis dafür, daß es neben der öffentlichen und feierlichen Buße noch eine private Form der Buße gegeben habe[2]. Das ist gewiß richtig, wofern unter der privaten Buße lediglich die persönliche Bußleistung zu verstehen wäre. Für die Existenz einer kirchlich-sakramentalen Privatbuße aber, wie sie Tixeront im Auge hat, findet sich in dem Sermon nicht die geringste Andeutung. Die ipsa pœnitentia, die Cäsarius als Gegenstück zu der öffentlichen Kirchenbuße allen ans Herz legt, soll täglich geübt werden. Schon deswegen kann damit nicht ein sakramentaler Akt gemeint sein. Auch unter den zahlreichen Bußleistungen, die als Inbegriff der ipsa pœnitentia aufgezählt werden, wird mit keiner Silbe an die Inanspruchnahme einer priesterlichen Vermittlung, an Beichte, Bußauflage und Lossprechung gedacht. Und doch wäre das Schweigen darüber ganz unverständlich, wenn man diese Akte als unerläßliche Voraussetzung für die Wirksamkeit der persönlichen Buße angesehen und angewandt hätte.

Eine weitere Bestätigung unserer Auffassung bietet ein

[1] Einen ähnlichen Inhalt wie serm. 256 hat der folgende sermo 257 (ML 39, 2219 ff). Auch er warnt vor dem Aufschub der Buße. Mancher vertröste sich mit dem Gedanken: Cum ad senectam venero aut alia nimia infirmitate fuero desperatus, tunc pœnitentiam petam. Nun sei es zwar möglich, auch dann noch durch eine aufrichtige Buße Verzeihung zu erlangen. Aber die Erfahrung zeige, wie unsicher es sei, sich darauf zu verlassen. Und es sei unwürdig, nachdem man das ganze Leben der Sünde gedient, sich erst, wenn man schon halbtot sei, dem Dienst Gottes zuzuwenden. Was würde man von einem Sklaven halten, der, solange er stark und jung ist, den Feinden seines Herrn dient und erst als Greis zu dessen Dienst zurückkehrt! Daraufhin werden alle, Männer und Frauen, Greise und Jünglinge aufgefordert, sine ulla dissimulatione securitatem mortiferam respuentes quotidianis diebus peccatis pœnitentiæ medicamenta apponere. Also auch hier wird, um das Heil nicht leichtsinnig aufs Spiel zu setzen, vorab nur die tägliche, d. h. die persönliche Buße verlangt. Die Mahnung richtet sich gerade auch an junge Leute, die für die Kirchenbuße nach dem Gesetz nicht in Frage kommen.

[2] L'évolution de la discipline pénitentielle du Ve au VIIIe siècle dans l'Église Latine, in L'université catholique, Nouvelle série, Tom. 69 (1912), 136.

anderer dem Cäsarius zugeschriebener Sermon, der ebenfalls die Unsicherheit der in letzter Stunde übernommenen Buße zum Gegenstand hat[1]. Wegen dieser Unsicherheit ist jeder gehalten, Buße zu tun, solange er gesund ist: Agens pœnitentiam, dum sanus est et reconciliatus et postea bene vixerit, securus est . . . Ecce aliud dico: non solum post pœnitentiam ab istis vitiis homo servare se debet, sed et ante pœnitentiam, dum sanus est, quia nescit, si possit ipsam pœnitentiam accipere et confiteri Deo et sacerdoti peccata sua. Deutlicher, als es hier geschieht, kann kaum ausgesprochen werden, daß es nur eine einmalige kirchliche Buße für den Sünder gibt. Scharf wird betont: nach der Buße gut leben; sonst ist sie vergeblich gewesen. Die Möglichkeit einer Wiederholung kommt nicht in Frage. Aber auch vor der Buße muß man sich der Sünde enthalten, solange man gesund ist, weil die Möglichkeit der confessio unmittelbar vor dem Tode ungewiß ist. Wäre eine Wiederholung der Buße statthaft, dann müßten wir die Aufforderung erwarten, sofort die Buße zu übernehmen, um daraufhin alsbald die Rekonziliation zu erhalten. Das bene vivere ante pœnitentiam kann nur besagen, daß die „ipsa pœnitentia", hier die kirchliche Buße, obwohl an sich notwendig, noch nicht sofort gefordert wird. Offenbar schließt es, da Verfehlungen vorausgesetzt werden — sonst wäre ja die Buße überflüssig — nicht nur die Meidung weiterer Sünden, sondern auch die private Bußübung ein, wie sie in sermo 256 verlangt wurde.

[1] Hom. 19, ML 67, 1082 f. Die Autorschaft ist allerdings nicht ganz sicher. Der Sermon ist (fälschlich) auch Ambrosius zugeeignet worden. Außerdem treffen wir ihn fast wörtlich als serm. 393 unter den Predigten Augustins, nur daß ihm hier noch eine Einleitung vorausgeschickt ist. Schon ältere Herausgeber haben indes die augustinische Herkunft dieses serm. 393 angezweifelt. Adam urteilt jedenfalls mit Recht, daß er in seiner jetzigen Gestalt unmöglich von Augustinus stammen kann. Unecht sei zum mindesten ein Passus, der bereits von den Benediktinern in Klammern gesetzt wäre (a. a. O. 14 A. 1). Möglich aber ist, daß die Predigt in ihrer Grundform von Augustinus stammte, dann von Cäsarius überarbeitet worden, und daß später von diesem stammende Zusätze in den augustinischen Text mit ungeschickter Verbindung eingeschaltet worden wären. Der Inhalt der genannten Parenthese, die sich fast wörtlich in der Homilie des Cäsarius findet, fügt sich in dessen Gedankenkreis glatt ein.

Im Lichte dieser Praxis, mit Aufschub der Kirchenbuße zunächst nur die persönliche Buße zu verlangen, klärt sich eine dem damals geltenden Bußrecht scheinbar widersprechende Bemerkung des Cäsarius in serm. 249, 6[1]. Nach einer Aufforderung an alle, ungesäumt an die Buße zu gehen und sich nicht auf Gesundheit und Alter zu verlassen, wird folgender Einwand formuliert: Ego iuvenis homo uxorem habens quomodo possum aut capillos minuere aut habitum religionis assumere, d. h. wie soll ich die öffentliche Buße mit ihren für einen jungen, verheirateten Menschen unerschwinglichen Pflichten übernehmen können? Die Antwort lautet: Nec nos hoc dicimus . . ., ut iuvenes, qui coniugia habere videntur, habitum magis quam mores habeant mutare. Quid enim homini uxorem habenti nocet, si mores perditos voluerit ad opera bona vel honesta convertere, si peccatorum suorum vulnera eleemosynis, ieiuniis et orationibus ad sanitatem pristinam studeat revocare? Vera enim conversio sine vestimentorum commutatione sufficit sibi, vestimenta vero religiosa sine bonis operibus non solum remedium habere non poterunt, sed etiam iustum Dei iudicium sustinebunt. Convertamur ergo ad m e l i o r a, dum in nostra sunt potestate, r e m e d i a[2]. Die Wendung verrät eine gewisse Geringschätzung der äußeren kirchlichen Bußformen, zeigt aber auch, daß die so tief in das bürgerliche Leben einschneidenden Verpflichtungen von den Gläubigen als selbstverständliches Korrelat der kirchlichen Buße angesehen werden. Es ist auch ausgeschlossen, daß ein Mann wie Cäsarius das geltende Bußrecht für unverbindlich erklären wolle. Stellt er doch selber die

[1] ML 39, 2208.

[2] Ähnlich Cäsarius, serm. 258, 2, ML 39, 2222: Sed forte est aliquis, qui dicat: Ego i n m i l i t i a p o s i t u s sum, u x o r e m h a b e o et ideo pœnitentiam agere quomodo possum? Quasi nos, quando pœnitentiam suademus, hoc dicamus, ut unusquisque magis sibi capillos studeat auferre et non peccata dimittere et vestimenta potius evellat quam mores. Qui hac dissimulatione decipere se magis quam excusare conatur, attendat, quia regem David nec honor regni nec dignitas vestimenti ad pœnitentiam agendam potuit impedire. Der Passus in dieser Predigt wird zwar nicht von allen Handschriften gebracht, gehört aber, wie die bisherige Ausführung zeigt, sicher zum Gedankenkreis des heiligen Bischofs.

öffentliche Buße bei Kapitalsünden als notwendig hin[1] und bestätigt, daß er sie in Fällen, wo das Alter es erlaubt, gewährt[2]. Wie ist also jene Äußerung zu verstehen? Tixeront[3] sieht darin wieder einen Beweis für das Bestehen einer kirchlichen Privatbuße neben der öffentlichen Bußdisziplin. Allein die Texte bieten auch hier nicht den geringsten Anhaltspunkt zu dieser Annahme. Die Antwort auf den fingierten Einwand sagt nicht, wie wir es sonst erwarten müßten: Ihr braucht ja nicht die öffentliche Buße zu übernehmen, sondern könnt euch mit einem geheimen Bekenntnis der Sünden vor dem Priester und mit einer geheimen Lossprechung begnügen, falls ihr entsprechend Buße tut. Sie hebt vielmehr als Gegensatz zu den äußeren Verpflichtungen der öffentlichen Buße und als die im Vergleich zu ihnen meliora remedia die wahre Abkehr von den Sünden und die guten Werke hervor. Alle, heißt es bezeichnenderweise unmittelbar vorher[4], sollen ihr Gewissen erforschen, et si aliqua crimina vel peccata capitalia necdum eleemosynis et orationibus purgata nobis adhuc dominari cognoscimus, portum pœnitentiæ . . . festinemus intrare, d. h. alle, die es bisher noch nicht getan, sollen sich jetzt durch Almosen und Gebete von den schweren Sünden reinigen. Wäre eine private kirchliche Buße in Übung gewesen, dann wäre zudem jene Einwendung kaum verständlich. Denn wie hätten Weltleute, um die es sich handelt, überhaupt auf den Gedanken kommen können, daß sie zu so außerordentlichen Leistungen verpflichtet werden sollten, wo ein viel einfacherer Weg zur Vergebung offen stand? Zu einer befriedigenden Lösung kommen wir nur dann, wenn wir festhalten, daß die öffentliche Buße für alle Kapitalsünder notwendig ist und alle in geeigneter Zeit sie auch empfangen müssen, daß alle aber auch vor dieser Zeit, „ante pœnitentiam", zur Bekehrung und persönlichen Bußleistung verpflichtet sind. Die aufrichtige persönliche Buße, die im Notfall auch allein aus-

[1] Vgl. serm. 104, 7, oben 86.
[2] Serm. 256, 3, oben 114.
[3] A. a. O. 136.
[4] Serm. 249, 5.

reicht zur Tilgung der Sünden[1], ist in jedem Falle das Wesentliche der Buße; ohne sie ist auch die peinlichste Erfüllung der äußeren kirchlichen Bußverpflichtungen wertlos. Das ist der Sinn der Predigt. — Daß bei der dargelegten Auffassung die Bedeutung der Rekonziliation nicht zu ihrem vollen Rechte kommt, wird uns auf Grund der früheren Ausführungen nicht mehr befremden.

Nicht nur bei der privaten Seelsorge, sondern auch im öffentlich-kirchlichen Strafverfahren kam die Trennung von Bekehrung und öffentlicher Buße und der Aufschub dieser in Frage. Ein lehrreiches Beispiel bietet uns eine Entscheidung des Erzbischofs Avitus von Vienne. Von einem Bischof Viktorius angefragt wegen der Behandlung eines gewissen Vincomalus, der seit 30 Jahren mit der Schwester seiner verstorbenen Frau in inzestuöser Gemeinschaft lebte, gibt er zunächst den Bescheid: Die beiden sollen exkommuniziert werden, donec a consortio criminali publica pæniten-tiæ professione desciscant. Et tunc miserentibus vobis ad timoris ex correctione exemplum gratiam reconcilia-tionis accipiant[2]. — Als dann der Schuldige den Erzbischof selbst aufsucht, mildert dieser im Hinblick auf den traurigen Geisteszustand des Mannes — homo nimie crudus . . . iuvenis vitiis, senex annis — das frühere Urteil und besteht nur auf der sofortigen Trennung, in die der Unglückliche auch einwilligt. Dieser soll daraufhin seinen Bischof um Lösung von der bereits verhängten Exkommunikation — eo se solvi, quo ligatus fuerat — bitten. De cetero autem, quod ad pænitentiam spectat, moneatur interim agere, accipere non cogatur. Sufficiant infelici crimina sua nec ingeratur laborioso, cum respuit, quod tam intestabili (richtiger wohl nach der Ausgabe Sirmonds: instabili) animo vix committi debuerat, si petisset (d. h. bei der Verhängung der öffentlichen Buße bestünde die Gefahr des Rückfalls in die Fleischessünde und dazu noch der Widersetzlichkeit, eine Befürchtung, die sogar genügen würde, die Buße

[1] Serm. 256, 1, oben 113.

[2] Ep. 17 ad Victorium, Ed. Peiper 49.

einem, der darum bäte, zu versagen). Breviter ad ultimum suggero: Excussus ab scelere suscipiatur ad veniam; patiatur pœnitentiam, cum perdit peccandi occasionem (d. i. durch die Trennung von dem unrechtmäßigen Weibe), proficiatur, cum amiserit voluntatem (d. i. wenn im weiteren Alter die Leidenschaft aufhört)[1]. Also auch hier, in einer amtlichen Entscheidung[2], wird die Gefahr der Übertretung der Bußgesetze als durchaus hinreichender Grund gewertet, das accipere pœnitentiam vorab aufzuschieben und sich mit dem persönlichen agere pœnitentiam zu begnügen. — Tixeront[3] weist darauf hin, daß Avitus ausdrücklich von der Rekonziliation unmittelbar nach der Bekehrung spreche, und sieht darin den deutlichen Beweis für den sakramentalen Charakter auch der privaten Buße. In Wirklichkeit handelt es sich aber lediglich um die Aufhebung der schon verhängten Exkommunikation (eo se solvi, quo ligatus fuerat), durch die der Schuldige der kirchlichen Rechte beraubt war. Der Fall ist also ganz anders gelagert als bei der Privatbuße für Vergehen, die noch gar nicht vor das äußere kirchliche Forum gezogen sind, und somit ist der Schluß auf die Vornahme der Rekonziliation auch in solchen Fällen unzulässig.

Fragen wir nunmehr nach der näheren Gestaltung der seelsorglichen Bußpraxis, so ergibt sich nach dem bisher Gesagten, daß ihr erstes Ziel sein muß, die Gläubigen zur Bekehrung und persönlichen Bußübung zu bestimmen. Die Übernahme der Kirchenbuße ist, wofern es sich nicht um alte und kranke Menschen handelt, nicht so dringend. Man gibt sich zunächst damit zufrieden, daß der Sünder seinen lasterhaften Wandel aufgibt und fürderhin „gut lebt"; in diesem Falle ist die Wirksamkeit der später, sogar der erst unmittelbar vor dem Tode übernommenen Buße sichergestellt. So verstehen wir es, wenn bei der in den Predigten immer wiederkehrenden Mahnung zur Buße die Kir-

[1] Ep. 18 ad Victorium, ebd. 50.

[2] Avitus bemerkt ausdrücklich: nec aliquid vobis unquam responsione mea suggeri [noveritis], nisi quod volo a Viennensi ecclesia custodiri.

[3] A. a. O. 138.

chenbuße verhältnismäßig wenig erwähnt wird, ganz anders als heute und ganz anders als auch schon seit dem 8. Jahrhundert, wo uns immer wieder die Aufforderung zur Beichte vor dem Priester entgegentritt und Beichte und Buße als fast gleichwertige Begriffe behandelt werden[1].

Über die Art und Weise, wie die Sünder zu behandeln und zur Buße zu bringen sind, gibt uns Pomerius eine vortreffliche Pastoralanweisung in seiner Schrift De vita contemplativa[2]. Die Träger dieses Bußamtes sind die sacerdotes, qui sunt ecclesiarum magistri; ipsis enim proprie animarum curandarum sollicitudo commissa est. Sie haben für die Sünden aller zu beten und Sühne zu leisten, sind aber auch die Künder (indices) des göttlichen Willens und die Türhüter (ianitores), denen die Schlüssel des Himmelreichs anvertraut sind[3]. Unter den „sacerdotes" sind hier, wo es sich nicht um die sakramentalen Bußfunktionen, sondern um die Ausübung der weiteren Bußseelsorge handelt, nicht bloß die Bischöfe, sondern auch die Presbyter zu verstehen. Das geht schon daraus hervor, daß Pomerius, selbst Presbyter, im weiteren

---

[1] Außer den zahlreichen im Laufe der Untersuchung dafür schon angeführten Belegen sei noch hingewiesen auf Cäsarius, serm. 259, 4, ML 39, 2225: cum Dei adiutorio et capitalia crimina ac minuta peccata . . . quotidianis eleemosynis vel orationibus . . . redimamus. Serm. 309, 1, ebd. 2338: Nam aliquibus homicidis, raptoribus et adulteris vanam securitatem ingerit (humani generis inimicus); ut cum crimina quotidie committant, credant, quod ex quotidianis eleemosynis redimant, putantes quod Deus corruptorum more iudicum pecuniam accipiat et peccata dimittat. Das ist verkehrt. Nam quamlibet largas eleemosynas aliquis tribuat, si capitalia crimina non devitat, timeo et valde timeo, ne forte falsa securitate se decipiens et pecuniam perdat et peccata non redimat. Also nur wegen mangelnder Besserung hat das Almosen nicht die sühnende Kraft. Von kirchlicher Buße wird nichts erwähnt. Im Gegenteil, die Sünder glauben, durch bloßes Almosen ihre Verschuldung los werden zu können. Ebenso serm. 309, 2 f.: Hoc enim illis contingit, qui per eleemosynam crimina capitalia redimere conantur, sed iterum per luxuriam coinquinantur; quomodo eleemosyna mundat, sic luxuria sordidat. Damit ist nicht gesagt, daß das Almosen nichts nützt: sed et multum prodesse fatemur, ea tamen conditione, ut qui eleemosynas pro peccatis suis erogat, crimina capitalia exercere iam desinat. Also wiederum nur das Ablassen von der Sünde als Bedingung für den Erfolg der Bußwerke gefordert, nicht die kirchliche Lossprechung.

[2] Vgl. oben 70; 78 f.

[3] A. a. O. l. 2 c. 2, 1, ML 59, 444 f.

Verlauf seiner Unterweisung im Plural spricht und so sich selber den Seelenärzten beizählt[1].

Die Behandlung der Sünder ist eine verschiedene je nach der Art ihrer Seelenkrankheit. Demgemäß muß die Heilung erstrebt werden modo docendo, modo exhortando, modo sustinendo, modo increpando. Manche sind non solum portandi, sed etiam castigandi. Solange jemand lebt, darf man nicht an seinem Heil verzweifeln[2].

Das nächstliegende Mittel zur seelsorglichen Beeinflussung ist die P r e d i g t. Sie soll zum Inhalt haben die Sorge um das Reich Gottes und die ewige Seligkeit. Sodann soll sie die verschiedenen Pflichten einschärfen: den Eltern und Kindern, den Eheleuten, den Herren und Sklaven, den Bürgern, Geschäftsleuten usw.[3] Neben dieser allgemeinen Unterweisung obliegt den Priestern aber auch die b e s o n d e r e B e a u f s i c h t i g u n g d e r e i n z e l n e n G l ä u b i g e n: Speculantur actus omnium et, qualiter unusquisque cum suis in domo, qualiter in civitate cum civibus vivat, intentione curiositatis explorant. Die Guten sollen sie durch Anerkennung befestigen, die Tadelnswerten durch Rüge bessern, die Unbußfertigen aber mit Gleichmut ertragen[4], in der Hoffnung, daß sie sich vielleicht später bekehren[5].

Die Notwendigkeit einer unterschiedlichen Behandlung der Sünder wird mit allem Nachdruck betont. Als Grundsatz soll 2 Tim 4, 2 gelten: Argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina. Die Priester müssen Strenge und Milde üben. Übermäßige Strenge führt zu Erbitterung und nicht zur Heilung. Bei der Wahl der Heil- und Zuchtmittel soll ihnen nicht sowohl die Willensbeschaffenheit der Sünder, d. h. die größere oder geringere Bosheit, vorschweben als der Nutzen, der diesen daraus erwächst. Wo eine strengere Rüge Erfolg verspricht, soll sie angewandt werden; wenn sie kei-

[1] Vgl. l. 2 c. 6 u. 7.
[2] 2, 1, 2, M 444.
[3] 2, 3, 1 . 2, M 446.
[4] 2, 2, 2, M 445.
[5] 2, 3, 3, M 447: sustinentur, ut de suis aliquando criminibus erubescant et gaudium suis doctoribus, quorum patientia blande tractantur, de utilitate suæ correctionis exhibeant.

nen Nutzen verspricht, sondern die Sache eher noch verschlimmert, bleibt nichts übrig, als mit Geduld auf eine spätere Besserung zu warten. Solch Unglückliche sind nach Röm 15, 1 als Kranke zu behandeln: Sustinent ergo æquanimiter ut infirmos, quos emendare non potuerint castigatos[1].

Insbesondere ist es verfehlt, nach erfolgloser Ermahnung sofort die Exkommunikation anzuwenden. Den einen ist die damit verbundene Beschämung unerträglich, so daß sie sich, anstatt Heilung zu suchen, vollständig von der Kirche zurückziehen, andere werden verbittert und treiben dann die Frechheit des Sündigens so weit, daß sie fortan öffentlich verüben, was sie früher insgeheim getan, und daß sie sich in ihrer Verzweiflung über die Mahnungen der Kirche lustig machen[2]. Die Geduld hat allerdings eine Grenze. Wenn alles nichts hilft, weder das langmütige Abwarten noch die milde Zurechtweisung, dann müssen solche Frevler wie faules Fleisch am Körper durch das Messer der Exkommunikation beseitigt werden, damit sie nicht durch ihr verderbliches Beispiel die gesunden Glieder der kirchlichen Gemeinschaft anstecken[3].

Die hier entwickelten pastoralen Grundsätze sind nicht neu. Sie lassen sich alle schon bei Augustinus nachweisen[4]. Bezeichnend aber ist es, wie stark Pomerius die Zulässigkeit und Nützlichkeit des geduldigen Abwartens betont. Immer wieder kommt er darauf zurück und verteidigt die darauf fußende milde Praxis der Kirche gegen die nach strengerer Zucht drängenden Eiferer[5]. Wir werden daraus entnehmen dürfen, daß das tolerare das Normale gewesen und die Exkommunikation nur in außergewöhnlichen Fällen

[1] 2, 5, 1, M 449.
[2] 2, 5, 2.
[3] 2, 7, 1, M 451.
[4] Vgl. Poschmann III, 4 ff.; 28 ff.
[5] Er wirft ihnen falsche Selbstgerechtigkeit und Lieblosigkeit vor (2, 6, M 450): Tamdiu enim quis peccata sua, quæ nosse aut deflere debet, ignorat, quamdiu curiose aliena considerat . . . Proinde fratrum nostrorum vitia non facile debemus accusare, sed gemere, ut invicem onera nostra portantes legem Christi possimus adimplere (Gal 6, 2) . . . Quare nos exemplo nostri salvatoris et Domini non sustineamus infirmos, cum et ipsi aut infirmi sumus et volumus a Deo portari, aut si sani sumus, possumus adhuc ut fragiles infirmari?

angewandt worden sein wird. Die ideale Strenge der alten Bußdisziplin mußte vor der rauhen Wirklichkeit des Lebens einfach kapitulieren.

Offen spricht dies Cäsarius aus gegenüber dem Laster der Unzucht, das damals ebenso wie heute der vornehmlichste Gegenstand der kirchlichen Buße war. Er bietet alles auf, um es einzudämmen. Nicht nur der Priester soll immer wieder mahnen und rügen, auch die Gläubigen sind dazu verpflichtet, wenn sie sich nicht mitschuldig machen wollen. Unter Umständen müssen sie sogar den Verkehr mit dem Übeltäter abbrechen, und wenn alles nichts hilft, ihn dem Priester anzeigen[1]. Folgerichtig müßte man daraufhin erwarten, daß die Kirche über die unbußfertigen Konkubinarier und Ehebrecher die Exkommunikation verhänge. Das geschieht aber nicht. Der Prediger läßt selber seine Zuhörer die Frage stellen: Warum werden solche Leute nicht exkommuniziert? Die Antwort lautet: Ideo enim tantum scelus a sacerdotibus minime vindicatur, quia a multis admittitur. Denn wenn nur einer oder zwei oder vier oder fünf diesem Laster frönten, dann könnten und müßten sie nicht nur von der Kommunion, sondern sogar von dem Verkehr und der Tischgemeinschaft des christlichen Volkes ausgeschlossen werden. Die Menge der Frevler aber macht für die Priester ein solches Vorgehen unmöglich. Und so bleibt ihnen nichts übrig als zu beten und zu seufzen, um auf diese Weise vielleicht die Sünder wenigstens später zur Buße zu bringen, wo die Strenge der kirchlichen Disziplin wegen der übergroßen Zahl der Frevler nicht anwendbar ist[2].

[1] Serm. 288, 2, ML 39, 2289.

[2] Serm. 289, 5, ML 39, 2293. Ebenso serm. 288, 5, ML 39, 2290 f.: Plures sunt, qui sibi concubinas adhibent, antequam uxores accipiant; et quia grandis multitudo est, excommunicare omnes non potest episcopus, sed cum gemitu et suspiriis multis tolerat et exspectat, si forte pius et misericors Dominus det illis fructuosam pœnitentiam, per quam possunt ad indulgentiam pervenire. — Dieselbe Praxis verteidigt bereits Augustinus gegenüber dem Donatismus. Vgl. z. B. Contr. ep. Parm. 3, 14, ML 43, 93: Neque enim potest esse salubris a multis correptio, nisi cum ille corripitur, qui non habet sociam multitudinem. Cum vero idem morbus plurimos occupaverit, nihil aliud bonis restat quam dolor et gemitus. Dazu Enchir. 21, 80, ML 40, 270 f.:

Am erfolgreichsten konnte sich die Bußseelsorge naturgemäß dann betätigen, wenn der Sünder durch ein freiwilliges Bekenntnis seinen Seelenzustand dem Priester eröffnete. Ich meine hier nicht das Bekenntnis, das notwendig mit der Kirchenbuße verbunden war[1]. Diese durfte regulär erst im späteren Alter übernommen werden; die Pflicht der Bekehrung und der persönlichen Buße dagegen war für alle in jedem Lebensalter dringend, und so hatten viele das Bedürfnis, dem Priester auch schon früher ihre Sünden zu bekennen und ihn um die entsprechenden Heilmittel anzugehen. So schreibt Pomerius[2]: Cum vero — im Gegensatz zu jenen Sündern, die kein Bekenntnis ablegen und in deren Seelenzustand der Priester bei seiner seelsorglichen Bemühung keinen sicheren Einblick hat — nobis fratres quilibet nostri peccata sua tamquam medicis vulnera, quibus urgentur, aperiunt, operam dare debemus, ut quantocitius ad sanitatem Deo auctore perveniant. Die Ausdrucksweise fratres quilibet zeigt, daß ein solches Bekenntnis nicht einer allgemeinen Übung entsprach und nicht pflichtmäßig war. Die Bekehrung konnte sich ja, wie wir früher hörten, einfachhin durch Ablassen von der Sünde und durch persönliche Bußleistung vollziehen. Die Inanspruchnahme des Priesters bedeutete demgemäß wesentlich nur eine Ratserholung; er sollte als Arzt die der Größe der Sünde und der seelischen

Sic nostris temporibus ita multa mala . . . in apertam consuetudinem iam venerunt, ut pro his non solum excommunicare aliquem laicum non audeamus, sed nec clericum degradare. . . . Væ peccatis hominum, qui sola inusitata exhorrescimus; usitata vero, pro quibus abluendis filii Dei sanguis effusus est, quamvis tam magna sint, ut omnino claudi contra se faciant regnum Dei, sæpe videndo omnia tolerare, sæpe tolerando nonnulla etiam facere cogimur! Diese bewegliche Klage des Kirchenlehrers zeigt aber, daß er die Notwendigkeit, das Laster zu tolerieren, als böse Anomalie empfindet, unter der er leidet. Er erklärt, daß ihm die Frage de vindicando vel non vindicando täglich schwere Sorge macht und daß er ständig fürchtet, dabei fehlzugehen (Ep. 95, 3, ML 33, 553; s. Poschmann III, 29). Bei Pomerius und Cäsarius treffen wir zwar auf dieselben Grundsätze, aber der Ton ist ein anderer. Die Sorge um die severitas disciplinæ tritt gegenüber den Forderungen der pastoralen Klugheit noch mehr zurück. Von wenigen ganz schlimmen Fällen abgesehen, toleriert man die Sünde und begnügt sich damit, die Gewissen zu schärfen und die freiwillige Buße abzuwarten.

[1] S. oben 88.

[2] De vita contempl. 2, 7, 1, ML 59, 451.

Beschaffenheit des Büßers entsprechenden Heilmittel angeben, dann freilich auch — offenbar ebenso wie bei den vorhin behandelten unbußfertigen Sündern — durch Gebet und gute Werke zur Heilung mitwirken. Von der Erteilung der Lossprechung ist wieder nicht das Geringste gesagt, so daß auch hier an eine private Kirchenbuße nicht zu denken ist. Die Wendung: operam dare debemus, ut quantocitius ad sanitatem perveniant, bekundet vielmehr deutlich, daß es sich vor allem um eine sittliche Einwirkung zur allmählichen Gesundung handelt[1].

f. Die conversi.

In einem von Migne[2] fälschlich dem Faustus von Riez als sermo 3 zugeeigneten Fragment, das fast wörtlich auch in dem Anhang zu dem Codex regularum des Benedikt von Aniane unter dem Namen eines Paulinus mit dem Titel „Ad monachos de pœnitentia" wiederkehrt[3] und jedenfalls aus der Zeit des Faustus stammt[4], wird in bezug auf die Verpflichtung zur öffentlichen Buße eine bemerkenswerte Einschränkung gemacht: Sie ist notwendig für den Weltmenschen, dessen Nacken sich noch unter das Joch der Welt beugt. Wer dagegen der Welt und ihrem Dienst entsagt und durch ein Gelöbnis sich für immer dem Dienste Gottes weiht, der ist frei geworden und bedarf der Buße nicht mehr. Igitur abrenuntianti publica pœnitentia non est necessaria, quia conversus ingemuit et cum Deo æternum pactum inivit. Ex illo igitur die non memorantur eius delicta, quæ gessit in sæculo, in quo facturum se iustitiam de reliquo promiserit Deo. Ergo post chirographum, de quo se monachus debitum ex tota fide promiserit implere, etsi fidelis factus peccaverit in sæculo, post abrenuntiationem iterum factam dominicum corpus non dubitet

[1] Über die Bedeutung und Bewertung des Bekenntnisses bei Cäsarius vgl. oben 88 A. 3. [2] 58, 875. [3] ML 103, 699 ff.

[4] Dom G. Morin, heute unstreitig die erste Autorität für jene Literaturepoche, hatte die große Liebenswürdigkeit, mir seine Ansicht über die Herkunft des Fragments mitzuteilen. Danach stammt es sicher nicht von Faustus; die irrtümliche Zueignung sei so zu erklären, daß es in gewissen alten Sammlungen unter die „Homilien an die Mönche" aufgenommen worden wäre

accipere, ne occasione humilitatis nimiæ prolongetur a corpore et sanguine, cui se iunxit, ut unum corpus efficeretur. Communicare ergo non desinat, qui peccare quievit, tantum de reliquo non peccet. Wie das irdische Feuer das Gebrechliche verbrennt und das Finstere erleuchtet, so verzehrt der feurige Leib des Herrn, wenn er mit heiliger Scheu und Ehrfurcht genossen wird, die Vergehen des Leibes und erleuchtet den Sinn der Seele. Et idcirco maxime frequentius communicare debet[1].

Damit wird das Gelöbnis der vita religiosa oder des aszetischen Lebens direkt als ein Gegenstück zur öffentlichen Kirchenbuße hingestellt, ja noch mehr, als eine Art zweiter Taufe. Durch die erneute Abschwörung fügt sich der Profesße in den Leib Christi ein. Seine im Weltleben begangenen Sünden sind vergessen, er darf ohne weiteres an der Eucharistie teilnehmen und soll gerade durch ihren häufigen Empfang sich im Leben in Christus befestigen. Von einer Absolution vor der Profeß ist keine Rede; die Wirkung der Sündenvergebung wird vielmehr in aller Deutlichkeit der Profeß als solcher zugeschrieben[2].

Es liegt in der Natur der Sache und wird auch vom Verfasser des Homilie deutlich genug betont, daß die freigewählte Verpflichtung zur vita religiosa von Hause aus einen

---

und daß diese Homilien wenigstens der Hauptsache nach von Faustus herrührten. Der Verfasser des Fragments dürfte gemäß der Überschrift in dem Codex regularum des Benedikt von Aniane tatsächlich ein Paulinus sein, und zwar wahrscheinlich derselbe Paulinus, den Gennadius in seinem Schriftstellerkatalog als Verfasser einer kleinen Schrift „De pænitentia“ erwähne (vgl. oben 111). Eine sichere Identifizierung dieses Paulinus sei indes nicht möglich (vgl. Crzapla, in den Kirchengeschichtlichen Studien IV. 1 [Münster 1898] S. 142). Wäre es der Paulinus, von dem Gennadius spricht, dann wäre das Fragment sicher aus dem 5. Jahrhundert; in jedem Falle aber weise der Stil auf diese Epoche hin.

[1] ML 58, 875.

[2] Auch Tixeront gibt hier zu: Es scheint keine Absolution gegeben worden zu sein. La profession monastique était regardée comme un second baptême. A. a. O. in L'université catholique, Nouv. sér. Tom. 69 (1912), 138 A. 1. Bezüglich der sakramentalen Wertung der Profeß vgl. O. Casel, Die Mönchsweihe, im Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 5 (Münster 1926), 1 ff.; ihre Bedeutung als Buße wäre auf Grund unserer Darlegung noch stärker zu betonen.

höheren Grad der Vollkommenheit bezeichnet als die Übernahme der Kirchenbuße. Der Religiose macht sich der Idee nach freiwillig von aller Anhänglichkeit an die Welt los, um in Gott allein seine Befriedigung zu suchen; der Büßer dagegen entsagt mehr oder weniger gezwungen der Welt — sein Nacken liegt noch unter ihrem Joch —. In der Praxis freilich erhielt die Sache sehr leicht ein anderes Gesicht. Die sich auf das ganze Leben erstreckenden Bußverpflichtungen, vorab die ständige geschlechtliche Enthaltsamkeit, liefen im wesentlichen auf dasselbe hinaus wie die Forderungen der vita religiosa. Dazu kam aber bei den Büßern abgesehen von den schweren Genugtuungswerken das Opfer der öffentlichen Beschämung, wie sie die Exkommunikation und der Bußritus mit sich brachte. Unter diesen Umständen mußte der Eintritt in den Stand der Religiosen im Vergleich zur Übernahme der Buße als das leichtere Mittel der Sündenvergebung erscheinen und die Kirchenbuße mehr und mehr verdrängen.

Eine Bestätigung dessen bietet uns eine schon früher mitgeteilte Äußerung des Gennadius[1]. Nachdem er zur Tilgung der capitalia et mortalia peccata zunächst die öffentliche Buße und die priesterliche Rekonziliation gefordert hat, fährt er fort: Sed et secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, sed mutato prius sæculari habitu et confesso religionis studio per vitæ correctionem et iugi imo perpetuo luctu miserante Deo veniam consequatur; ita dumtaxat, ut contraria pro his, quæ pænitet, agat et eucharistiam omnibus dominicis diebus supplex et submissus usque ad mortem percipiat. Hier wird also direkt ausgesprochen, daß die vita religiosa die Form der geheimen Buße und ein vollwertiger Ersatz der öffentlichen Kirchenbuße ist. Die Ähnlichkeit des Textes mit dem vorhin besprochenen Sermon springt in die Augen, nicht zuletzt in bezug auf die beiderseits so scharf betonte Notwendigkeit der öfteren Kommunion, wo doch sonst den Büßern die Kommunion versagt wird[2].

[1] De eccl. dogm. 53, ML 58, 994, oben 77.

[2] H. Koch findet diese Forderung der sonntäglichen Kommunion für jene Zeit „im höchsten Grade auffallend und geeignet, Zweifel an der genna-

Der Akt, durch den man sich zum aszetischen Leben verpflichtete, wird gewöhnlich mit conversio bezeichnet, die Aszeten selbst heißen demgemäß conversi. Das Wort besagt zunächst Bekehrung, d. i. Abwendung von der Sünde zum Leben der Vollkommenheit[1], im engeren, kirchenrechtlichen Sinne aber zugleich die Vertauschung des weltlichen Standes der sæculares mit dem Stand der Religiosen[2]. Der conversus verpflichtet sich zu dem neuen Leben durch ein vor der Kirche abgelegtes Gelübde und trägt zur Bekundung seiner Sinnesänderung fortan ein besonderes Kleid[3].

Der Verzicht auf die vita sæcularis schloß nicht notwendig den Eintritt in einen Orden in sich. So förderlich das klösterliche Leben im Kreise Gleichgesinnter für das Vollkommenheitsstreben war, und so großen Zulauf die Klöster damals hatten, so gab es doch sehr viele conversi, die für sich allein oder zusammen mit ihren Angehörigen den Verpflichtungen des aszetischen Lebens nachkamen. So bestimmte z. B. Salvian seine Gattin Palladia nach einigen Jahren ehelichen Zusammenlebens zu dem Entschluß vollkommener Enthaltsamkeit und zog sich dann mit ihr und der Tochter in die

dianischen Autorschaft hervorzurufen" (Theol. Quartalschr. 82 [1900], 521). Die parallele Ausführung in dem vorhin behandelten Fragment ist ihm anscheinend entgangen. Bezüglich der Echtheit der Schrift De eccl. dogm. s. Morin, in Revue Bénédictine 24 [1907], 445—455.

[1] Vgl. Isidor von Sevilla, Sent. l. 2 c. 7, 7, ML 83, 607: Tripartitus describitur esse uniuscuiusque conversi profectus, id est primus corrigendi a malo, secundus faciendi bonum, tertius consequendi boni operis præmium.

[2] Die 3. Synode von Orleans (538) can. 6 (Mansi IX, 13) spricht von der conversio ex laicis.

[3] Vgl. Gennadius, a. a. O.: mutato sæculari habitu et confesso religionis studio. — Ruricius (um 500), ep. lib. 2, 32 ad Agricolam, Ed. Engelbrecht (C. S. E. L. 21) 415 f.: habitu animoque mutato ... Superest, ut nunc conversionem, quam protulistis in veste, probetis in corde et hæc commutatio inter indumentum vestrum habeatur et animum, ut, sicut ille sub candidis vestibus habuit hucusque nigredinem, ita nunc sub pullis vestibus operum luce candescat. — Salvian dehnt seine Klage über die allgemeine Unbußfertigkeit aus auf multi etiam religiosi imo sub specie religionis vitiis sæcularibus mancipati: qui scilicet post veterum flagitiorum probra et crimina titulo sibimet sanctitatis inscripto non conversatione alii, sed professione nomen tantum demutaverunt, non vitam et summam divini cultus habitum magis quam actum existimantes vestem tantummodo exuere, non mentem. De gub. Dei 5, 10, Ed. Pauly (C. S. E. L. 8), 118 f. — Wie aus der

Einsamkeit von Lerin zurück[1]. Nicht lange vor ihm hatte Eucherius, der spätere Bischof von Lyon, mit seiner Gattin Galla und zwei Söhnen dasselbe getan, der zunächst auch mit der ganzen Familie nach Lerin und später, die Kinder der Obhut der dortigen Mönche überlassend, mit Galla auf die benachbarte Insel Lero übergesiedelt war[2]. Andere conversi blieben weiter in ihrer früheren Umgebung. So entnehmen wir einem Briefe des Bischofs Ruricius von Limoges an seinen Schwiegersohn Agricola, einen Angehörigen der gallischen Hocharistokratie, daß dieser sich in einer Krankheit zur conversio entschlossen und das Bußkleid genommen hatte. Ruricius beglückwünscht ihn dazu und fügt eine kurze Mahnung bei, der Veränderung des äußeren Habitus auch das neue Leben anzupassen[3]. Zum Schluß bestellt er einen Gruß an die Schwiegertochter des Agricola, die diesen soeben mit einem Enkel, ihn selbst mit einem Urenkel erfreut hätte, sowie an seine eigene Tochter, die Frau des Agricola. Dieser lebt also trotz der conversio weiter in seiner Familie. Dasselbe zeigt ein anderer Fall, der uns in den Briefen des Ruricius begegnet. Ceraunia, die Schwiegermutter eines seiner Söhne, hat nach dem Tode ihres Mannes das Bußkleid genommen. Auf ihre Bitte sendet ihr Ruricius einen Maler, der ihr ein Bild zur Förderung ihres Bußgeistes herstellen soll[4]. Sie richtet sich also für das neue Leben in ihrer Wohnung ein. Auch der Segenswunsch für ihre verwaisten Kinder am Schluß des Briefes spricht dafür, daß sie weiter unter

---

Bemerkung des Ruricius hervorgeht, haben wir uns unter dem Bußkleid ein Gewand aus dunklem Stoff zu denken; es ist nicht zu verwechseln mit dem aus Ziegenhaaren verfertigten cilicium der öffentlichen Büßer (s. oben 90).

[1] Die Schwiegereltern, obschon selbst inzwischen christlich geworden, brachen wegen dieses Schrittes vollständig mit ihm. In einem sieben Jahre später geschriebenen rührenden Brief sucht er gemeinschaftlich mit Frau und Kind sie zur Versöhnung zu stimmen. Er nennt darin seine Frau conversiuncula nostra. Ep. 4, Ed. Pauly 205 ff.

[2] Vgl. den an Eucherius und Galla gerichteten Brief des Paulinus von Nola, Ep. 51, 2, Ed. Hartel (C. S. E. L. 29), 424.

[3] S. oben 131 A. 3. — Engelbrecht schließt fälschlich aus den Worten „habitu animoque mutato" und „conversionem, quam protulistis in veste", daß Agricola „clericus factus est". Ebd., Prolegomena LXX.

[4] ut ex opere illius ad agendam pœnitentiam et nova novi hominis vestimenta sumenda capias exemplum. Ep. lib. 2, 15, Ed. Engelbrecht 394.

den Ihrigen geblieben ist. Auf eine conversio dieser Art geht offenbar auch die Ermahnung, die Sidonius durch einen Freund an einen noch sehr rüstigen, aber immerhin sechzigjährigen vornehmen Mann von kirchlicher Gesinnung richten läßt: non multum fidat ambiguis . . ., sed tandem professione religionis arrepta viribus potius resurgentis innocentiæ convalescat . . . Et quoniam nemo ferme est, qui plectibilibus careat occultis, ipse super his, quæ clam commissa reminiscitur, palam fusa satisfactione solvatur[1].

Die Lebensführung, die von den conversi verlangt wurde, ist gekennzeichnet durch den Geist strenger Buße und entspricht im allgemeinen den Forderungen, wie sie an das private Leben der öffentlichen Büßer gestellt wurden[2]. Zur Sühne für die begangenen Sünden sowie zur Festigung des Willens im Guten und zur Erlangung des ewigen Lohnes ist, wie Ruricius in seiner tiefernsten Ermahnung an Ceraunia ausführt, notwendig, allen Ehrgeiz des bisherigen Wandels abzulegen und dafür die Demut des Herzens anzuziehen, den Notleidenden Barmherzigkeit zu erweisen, Keuschheit des Leibes und der Seele zu üben, öfters zu fasten und ohne Unterlaß zu beten[3]. Die Buße, heißt es weiter, ist nicht nur dem Namen nach zu übernehmen, sondern auch durch die Tat auszuführen. Non enim potest pænitens dici, qui pænitenda committit, sed ille, qui præterita peccata vel maculas humilitate cordis, subiectione corporis, bonorum operum sedulitate, adsiduitate orationum, continuatione gemituum, pectoris contusione, lacrimarum profusione detergit[4].

Der conversus wird also direkt als Büßer bezeichnet, auch wenn es sich, wie im vorliegenden Fall sicher anzunehmen ist, um keine schweren, kanonischen Vergehen handelt. Dem entspricht, daß der die conversio einleitende kirchliche Akt ebenso wie das unter Handauflegung gesprochene kirchliche

[1] ML 58, 519. — Kurtscheid (Das Beichtsiegel, Freiburg 1912, 83) deutet die Stelle fälschlich auf die öffentliche Buße.
[2] S. oben 95 f.
[3] Ebd. 395.
[4] Ebd. 397.

Gebet über die Büßer[1] als benedictio pænitentiæ bezeichnet wird. So erklärt die Synode von Epaon can. 21[2]: Viduarum consecrationem, quas diaconas vocitant, ab omni regione nostra penitus abrogamus sola eis pænitentiæ benedictione, si converti ambiunt, imponenda. Die pænitentiæ benedictio ist mithin mit der conversio ohne weiteres verbunden[3]. Bei dieser Sachlage ist es häufig sehr schwer zu entscheiden, ob in den kirchlichen Bestimmungen von der eigentlichen Buße oder von der conversio die Rede ist. Nicht nur das Wort pænitentia, sondern auch Wendungen wie pænitentiam profiteri sind für sich allein nicht ausschlaggebend. Die Buße im eigentlichen Sinne dürfte wohl stets gemeint sein, wenn wir auf den alten bußrechtlichen Terminus pænitentiam accipere oder pænitentiam dare stoßen[4]. Dagegen ist die Bedeutung zweifelhafter bei der Wen-

[1] S. oben 94.

[2] Mansi VIII, 561.

[3] Die Bestimmung gilt nur für die Witwen, nicht für die sich Gott weihenden Jungfrauen, für die eine besondere Konsekration vorgesehen ist. Vgl. 3. Synode von Orleans (538) can. 16 (Mansi IX, 16): ut, si quis consecratæ vel devotæ, id est religionem professæ, vim inferre præsumpserit, a communione ecclesiastica . . . repellatur . . . Quæ forma et de pænitentibus ac viduis in proposito manentibus sub districtione ecclesiastica conservetur. Aus can. 21 von Epaon ersehen wir, daß die „Konsekration" der Jungfrauen nicht schlechthin mit der conversio zusammenfällt. Gemeinsam ist ihnen nur, daß sie beide den Eintritt in den „Stand der Religion" begründen und demgemäß in gleicher Weise von dem Gesetz gegen Schändung geschützt werden. Ob unter den pænitentes in can. 16 der 3. Synode von Orleans eigentliche Büßerinnen oder bloß conversæ zu verstehen sind, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Einerseits gehören die eigentlichen Pönitenten ebenfalls zu den religiosi (vgl. oben 98 f.), anderseits können die conversi als Pönitenten im weiteren Sinne angesehen werden. Die Analogie des Kanons von Epaon legt die Vermutung auf conversæ nahe. Vgl. auch Synode von Lerida (524) can. 6 (Mansi VIII, 626): Qui pænitenti viduæ vel virgini religiosæ vim stupri intulerit. — Die 3. Synode von Paris (um 557) verbietet in can. 5 (Mansi IX, 746) die Verheiratung mit solchen, quæ vestium commutatione tam viduæ quam puellæ religionem, pænitentiam aut virginitatem publica fuerint declaratione professæ. Hier wird unter pænitentia wohl die eigentliche Buße zu verstehen sein, weil sonst die Zusammenstellung mit religio schwer erklärlich wäre.

[4] So in den oben 98 f. aufgeführten canones, z. B. can. 8 von Tours (461): Si quis post acceptam pænitentiam sicut canis ad vomitum suum . . . derelicta, quam professus est, pænitentiam fuerit reversus . . . oder can. 11 der 1. Synode von Orleans (511): De his, qui suscepta pænitentia religionem suæ professionis obliti ad sæcularia relabuntur.

dung pœnitentiæ benedictionem dare oder suscipere[1]. Die Wahrscheinlichkeit dürfte aber hier für die conversio oder doch für beides, conversio und pœnitentia, zusammen sprechen. Zwar wird, wie schon hervorgehoben, die benedictio auch bei der Buße angewandt, aber nicht nur bei deren Beginn, sondern während ihres ganzen Verlaufes bei jedem Gottesdienst. Deswegen wäre es, wenn auch nicht gerade unmöglich, so doch nicht recht verständlich, daß man den öfters wiederholten Ritus als Terminus zur Bezeichnung der Bußübernahme gewählt haben sollte. Anders bei der conversio, die durch die kirchliche benedictio als den einzigen bei ihr in Frage kommenden kirchlichen Ritus ein für allemal rechtskräftig wurde. Auch als gemeinsame Bezeichnung für conversio und Buße macht der Ausdruck keine Schwierigkeit, weil die benedictio pœnitentiæ eben der beiden gemeinsame Ritus ist[2].

Doch wie es sich auch immer damit verhalten möge, sicher ist jedenfalls, daß auch die Kirchenbuße als solche die Verpflichtung zur vita religiosa und insbesondere zur ständigen Enthaltsamkeit in sich schloß, und daß deswegen nicht in allen Fällen, wo in Verbindung mit der Buße von dieser Verpflichtung oder gar von einer Profeß gesprochen wird, die conversio gemeint ist[3]. Einen klaren Beleg dafür bietet abge-

[1] Vgl. can. 24 und 25 der 3. Synode von Orleans: Ut ne quis benedictionem pœnitentiæ iuvenibus personis credere præsumat . . . und Si quis pœnitentiæ benedictione suscepta ad sæcularem habitum militiamque reverti præsumpserit . . .

[2] Benedictio bedeutet Segnung auch im Sinn von Weihe. Can. 16 der Synode von Agde (516) [Mansi VIII, 327] spricht von der benedictio diaconatus, can. 7 der 5. Synode von Orleans (549) [Mansi IX, 131] von der benedictio der Presbyter und Diakone. In gleicher Weise stellt die benedictio pœnitentiæ die Weihe zum Stand der conversi dar. Es handelt sich in diesen Fällen immer um die Aufnahme in einen vollkommeneren Stand. Die eigentliche Buße wird aber nicht so gewertet. Tatsächlich ist mir denn auch kein Beispiel begegnet, wo die Bezeichnung pœnitentiæ benedictio eindeutig sicher für die kirchliche Buße gebraucht würde, wohl aber wird in dem vorhin genannten can. 21 von Epaon damit die conversio bezeichnet.

[3] So anscheinend Hefele, der mehrfach bei derartigen Bußverordnungen auf die Institution der conversi verweist. Vgl. Konziliengeschichte II, 301 zu can. 21 der 2. Synode von Arles: „Es kann hier von der Buße im eigentlichen Sinn die Rede sein, oder von dem Gelübde der Aszese, welches auch pœnitentia hieß. Wer die pœnitentia in letzterem Sinn übernommen, durfte

sehen von den früheren Ausführungen can. 3 von Epaon[1] mit der Formulierung des alten Bußgesetzes: Pænitentiam professi ad clericatum penitus non vocantur. Obwohl hier von einer Profeß oder einem Gelübde der Buße die Rede ist, handelt es sich sicher um die eigentliche Buße. Denn nur sie, nicht die conversio schloß von der Weihe aus.

Die conversio wurde im Gegenteil als Vorbedingung für die Aufnahme in die höheren ordines verlangt. Can. 6 der 3. Synode von Orleans bestimmt, ne ullus ex laicis ante annualem conversionem ... diaconus et ... presbyter ordinetur[2]. So sehr also auch die conversio in ihrem Wesen und ihren Verpflichtungen Ähnlichkeit hat mit der Kirchenbuße, in ihrer rechtlichen Wertung ist sie von ihr grundverschieden. Die pænitentia ist — auch jetzt noch wenigstens der Idee nach[3] — diffamierend, die conversio gilt als Stand der Vollkommenheit.

Fragen wir, wie sich die Institution der conversi bewährt, welche Früchte sie für das sittlich-religiöse Leben gezeitigt hat, so wird das Urteil im allgemeinen günstig lauten dürfen. Sie sind es, die dem religiösen Beurteiler der Zeit einen Lichtblick gewähren in der Finsternis der fast allgemeinen Verderbnis. Salvian nimmt allein die Religiosen und wenige Weltleute, die ihnen in ihrem Lebenswandel ähnlich wären, aus, wenn er über die Christen im Römerreich das Verdikt fällt, daß sie alle oder fast alle schlimmer wären als die Barbaren[4]. Wir werden bei den Religiosen in erster Linie an die

natürlich nicht mehr heiraten; aber auch während der Bußzeit im gewöhnlichen Sinn durfte niemand heiraten und die Verheirateten keinen ehelichen Umgang pflegen." H. schränkt also die Pflicht der Enthaltsamkeit für die eigentlichen Büßer auf die Dauer der Bußzeit ein; wo die Enthaltsamkeit lebenslänglich gefordert wird, denkt er an die conversi. Vgl. ebd. 653 A. 1 zu can. 15 von Agde u. 663 zu can. 11 der 1. Synode von Orleans.

[1] Mansi VIII, 559.

[2] Mansi IX, 13. Ebenso die 4. Synode von Arles (524) can. 2 (Mansi VIII, 626): Niemand darf Presbyter oder Diakon werden, nisi anno integro fuerit ab eis præmissa conversio; ferner die 5. Synode von Orleans can. 9 (Mansi IX, 131): Nullus ex laicis absque anni conversione præmissa episcopus ordinetur.

[3] Vgl. oben 67.

[4] De gub. Dei 4, 13, Pauly 87: excipio enim primum omnes religiosos, deinde nonnullos etiam sæculares religiosis pares . . ., ceteros vero aut omnes aut pæne omnes magis reos esse quam barbaros.

zahlreichen Klosterinsassen zu denken haben, aber dann sicher auch an die in der Welt lebenden Aszeten.

Allerdings machte die menschliche Unvollkommenheit und die Sünde auch vor diesen Kreisen nicht halt. Derselbe Salvian, der die Religiosen rühmend aus dem übrigen, verderbten Christenvolk heraushebt, ergeht sich, wie wir schon hörten, in wehmütiger Klage auch über die Unbußfertigkeit vieler Religiosen, die nach einem lasterhaften Vorleben sich nur einer Scheinbekehrung unterzogen hätten und unter dem Namen und mit dem Kleid der Frömmigkeit den alten schlechten Wandel beibehielten. Es sei eine Verblendnis, sich der eigenen Gattin zu enthalten, aber sich nicht zu enthalten der Ungerechtigkeit gegen den Nächsten. Novum prorsus conversionis genus. Licita non faciunt et inlicita committunt: temperant a concubitu et non temperant a rapina. Quid agis, stulta persuasio? Peccata interdixit Deus, non matrimonia. Vor allem muß die Habsucht weg, die nicht die Armen, nicht die Nachbarn, ja nicht einmal die nächsten Verwandten schont, so daß selbst die barbarischen Goten viel besser sind als solch scheinbare Musterchristen[1].

Wenn man diese beißende Kritik für sich allein betrachtet, könnte man meinen, Salvian wäre ein grundsätzlicher Gegner des kirchlichen Aszetentums und des Zölibats. Sein Leben beweist das Gegenteil. Was er bekämpft, ist die Veräußerlichung der Aszese, die Verwechselung von Mittel und Zweck auf dem Gebiet der Sittlichkeit. Wir ersehen aus seiner Strafrede, bei der auch hier von einer gewissen Übertreibung zu abstrahieren sein dürfte, daß viele conversi das rechte Augenmaß dafür verloren hatten und so in pharisäischer Betrachtungsweise das Wesen der „Bekehrung" einseitig in der geschlechtlichen Enthaltsamkeit sahen. Wenn vor allem die Habsucht an ihnen getadelt wird, so geht daraus hervor, daß es sich um Leute handelt, die nach der conversio im Besitz ihres Eigentums geblieben waren und in den alten Verhältnissen weiterlebten. Nicht in letzter Linie werden wir an solche zu denken haben, die im reiferen Alter, vielleicht ver-

[1] Ebd. 4, 10 f., Pauly 118 ff.

anlaßt durch eine Krankheit, an Stelle der Kirchenbuße sich der conversio unterzogen[1]. Jedenfalls ersehen wir aus dem breiten Raum, den die Kritik der conversio bei Salvian einnimmt, daß deren Zahl auch außerhalb der Klöster ebenso wie in den früheren Jahrhunderten noch eine sehr erhebliche gewesen sein muß.

Ein auffallend ähnliches, fast noch schärferes Urteil über die conversi treffen wir bei Pomerius. Bei der Anweisung, wie die Sünder zur Buße zu bewegen sind, läßt er gegen die Priester den Vorwurf erheben, daß sie nicht gegen alle Sünder mit gleicher Strenge vorgingen und insbesondere die sogenannten conversi zu milde behandelten: Illos dico, qui velut conversi ex pristinis moribus nihil abiciunt, non mente mutati, sed veste, non actu, sed habitu. Es wird dann ausführlich die Scheinheiligkeit dieser Leute gegeißelt, die ihre Laster unter dem falschen Gelöbnis eines bessern Lebens verbergen. Sie nehmen den Schein der Tugend für Tugend, predigen Großes und tun es nicht, heucheln in der Öffentlichkeit Mißfallen über Dinge, die sie selbst tun, loben die, von denen sie selbst Lob erwarten, stellen sich nach außen geduldig und verbergen in der Seele das Gift des Zornes, sind stets zum Tadeln bereit und können selbst nicht den geringsten Tadel ertragen, sind nachsichtig gegenüber dem eigenen Tun und können nicht scharf genug sein in der Verurteilung anderer. Sie laufen ohne Scham den geweihten Jungfrauen und Witwen nach und hängen in einer Weise an ihnen, daß sie sich leichter von der Kirche als von der Gemeinschaft mit ihnen lossagen; wenn sie auch nicht gerade mit ihnen sündigen, so geben sie doch Anlaß zu bösem Verdacht gegen sich[2].

Auch in dieser Schilderung dürften die Farben zu düster aufgetragen sein. Es handelt sich um eine fingierte Anklage, der eine scharfe Formulierung Wucht verleihen soll. Insbesondere müssen wir uns vor einer Verallgemeinerung hüten.

[1] Ich erinnere an das Beispiel des Agricola, des Schwiegersohnes des Ruricius, bei dem wir allerdings keinen Anlaß haben, an der Aufrichtigkeit seiner Bekehrung zu zweifeln.

[2] De vit. contempl. 2, 4, ML 59, 448.

Die Vorwürfe gelten den Scheinreligiosen, nicht den Religiosen überhaupt. Allein auch so läßt die Ausführlichkeit und Bitterkeit der Anklage erkennen, daß es in den Reihen der conversi doch viele unwürdige Elemente gegeben haben muß[1]. Die Erklärung dafür werden wir gewiß zunächst in der allgemein menschlichen Schwäche zu suchen haben, die auch bei der ernstesten Bekehrung nicht endgültig überwunden ist. Aber die Verbreitung des Übels wird uns noch mehr verständlich, wenn wir in Rechnung stellen, daß ein Teil der conversi nicht aus innerem Drang die vita religiosa ergriffen haben wird, sondern nur deswegen, weil man in ihr das notwendige und im Vergleich zur öffentlichen Buße bequemere Mittel der Sündenvergebung erblickte.

Von der Erkenntnis, daß die conversio als ein Ersatz der öffentlichen Buße angesehen wurde, fällt Licht auf einen Text des Cäsarius, dessen Erklärung wir vorläufig zurückstellten. Es ist sermo 261, wo der bischöfliche Prediger den Ritus der öffentlichen Buße eingehend beschreibt und dann, den Heroismus des die Öffentlichkeit nicht scheuenden Büßers rühmend, die Bemerkung hinzufügt: Et ille quidem, qui pœnitentiam publice accepit, poterat eam secretius agere; sed, credo, considerans multitudinem peccatorum

[1] Vieles in den Schilderungen des Salvian und Pomerius erinnert an die scharfe Kritik, welche die Synode von Gangra (Kleinasien) um die Mitte des 4. Jahrhunderts an den Auswüchsen des Aszetentums übt. Sie geißelt vor allem die Überschätzung des Wertes der Virginität unter grundsätzlicher Verachtung der Ehe (vgl. can. 9, Mansi II, 1111: Si quis vel virginitatem vel continentiam professus tamquam abominabiles nuptias iudicat et non propter hoc solum, quod continentiæ et virginitatis bonum sit sanctumque propositum, anathema sit. Can. 10: Si quis propter Deum virginitatem professus in coniugio positos per arrogantiam vituperaverit, anathema sit), dann aber auch die Überhebung wegen der aszetischen Kleidung — sie gebrauchen das Pallium tamquam ex eo iustitiam habituri (can. 12) —, die Verachtung der kirchlichen Autorität und das daraus hervorgehende Konventikelwesen (can. 5 u. 6), endlich die Anmaßung und Habsucht, die darin liegt, daß die Aszeten die für die Kirche bestimmten Oblationen ohne Vermittlung des Bischofs oder seines Bevollmächtigten für sich als die Heiligen κατ' ἐξοχήν in Anspruch nehmen (can. 7 u. 8). So weit gehen nun allerdings die Vorwürfe nicht, die Salvian und Pomerius gegen ihre zeitgenössischen Aszeten erheben; von einer häretischen Opposition gegen die kirchliche Autorität ist bei ihnen keine Rede. Wohl aber ist es die gleiche Veräußerlichung in der Wertung der Virginität und der aszetischen Lebensführung, die hier wie dort getadelt wird.

suorum videt se contra tam gravia mala solum non posse sufficere; ideo adiutorium totius populi cupit expetere[1]. Die Wendung poterat eam secretius agere erinnert uns sofort an die Erklärung des Gennadius: Sed et secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus[2]. Aber unerläßliche Bedingung ist hier das mutare prius sæcularem habitum et confiteri religionis studium, und dieselbe Bedingung werden wir deshalb auch bei Cäsarius anzunehmen haben. Wäre eine rein private Kirchenbuße mit geheimer Rekonziliation nach vorausgegangenem geheimen Bekenntnis in Übung gewesen, wie Tixeront aus dem cäsarianischen Text entnehmen will[3], dann wäre absolut unverständlich, wie Gennadius, der doch demselben kirchlichen Kreise angehörte wie der Bischof von Arles, über die gemeinkirchliche Praxis hinaus kategorisch eine so weittragende Forderung, wie sie die conversio darstellt, hätte erheben können, und dies nicht etwa in einer für aszetische Kreise bestimmten Erbauungsschrift oder einer Predigt, sondern in den „Ecclesiastica dogmata", einem Abriß der wichtigsten katholischen Glaubenslehren. Nicht minder unverträglich aber wäre jene Annahme auch mit der ganzen früher dargelegten Bußlehre des Cäsarius. Es darf nicht befremden, daß dieser die Bedingung der conversio für die geheime Buße nicht erwähnt. Er hat in dem Zusammenhang keinen Anlaß dazu, da er ja nicht über die verschiedenen Bußarten belehren, sondern den Heroismus der öffentlichen Bußübernahme ins Licht stellen will. Jene Bedingung kann er als selbstverständlich bekannt voraussetzen.

Trifft es zu, daß Cäsarius mit der Bemerkung: poterat eam secretius agere auf den Ersatz der öffentlichen Buße durch die conversio anspielt, dann dürfen wir der Ausführung in dem Sermon noch weiter entnehmen, daß diese Art der geheimen Buße nicht gar zu selten angewandt worden sein wird. Die öffentliche Bußübernahme wird als etwas Außerordentliches dargestellt[4]. Wir suchten diese Tatsache zu-

[1] ML 39, 2227, s. oben 89 f. [2] S. oben 130.
[3] A. a. O., s. oben 117. [4] S. oben 115 u. 116 A. 2.

nächst zu erklären durch den Hinweis, daß die Durchschnittschristen die kirchliche Buße bis zum Ende des Lebens verschoben und die Kirche sich bei ihnen vorab mit dem „agere pœnitentiam" begnügte. Noch verständlicher aber wird uns der Sachverhalt, wenn auch ernste, eifrige Christen, die vor der Buße als solcher nicht zurückschreckten, die öffentliche Buße mit dem weniger beschämenden Schritt der conversio vertauschen konnten. Auf der öffentlichen Buße dürfte die Kirche dann nur bestanden haben bei öffentlichen, mit schwerem Ärgernis verbundenen Vergehen.

Vielleicht — ich komme damit auf eine früher angeschnittene Frage zurück — liegt hier die Erklärung dafür, daß Cäsarius einerseits die öffentliche Buße grundsätzlich für alle schweren Sünden fordert und anderseits sie in erster Linie motiviert mit der Notwendigkeit, das gegebene Ärgernis zu beseitigen[1]. Der Prediger verkündigt zunächst den Grundsatz, daß die crimina durch die öffentliche Buße gesühnt werden müssen. Die Praxis hat aber bereits den Grundsatz erweicht, indem die conversio sich als Ersatz der öffentlichen Buße durchgesetzt hat. Damit ist tatsächlich die wesentliche Bedeutung der öffentlichen Buße auf die Wegräumung des Ärgernisses eingeschränkt. Weil aber der Prediger desungeachtet den alten Grundsatz nicht fallen lassen will — Grundsätze werden erfahrungsgemäß trotz aller von der Praxis verlangten Abstriche nicht so leicht preisgegeben —, so wird er mit einer gewissen Notwendigkeit zu der logisch inkorrekten Ausdrucksweise genötigt, die wir oben herausstellten.

Wie verhielt es sich mit der Krankenbuße? Ich sprach vorhin die Vermutung aus, daß sich viele auf dem Krankenlager zur conversio entschlossen haben werden. Es wäre indes falsch anzunehmen, daß die Krankenbuße regulär als conversio gewertet worden wäre. Dagegen sprechen abgesehen von der den Kranken erteilten Rekonziliation die zahlreichen uns bereits bekannten Synodalbestimmungen, wo-

[1] Serm. 104, 7 und serm. 262, 1, oben 86.

nach die kranken Büßer nach ihrer Genesung den Verpflichtungen der öffentlichen Buße nachkommen mußten. Wir werden aber bei der Besprechung der spanischen Bußordnung sehen, daß man dort unterschied zwischen solchen Kranken, die crimina abzubüßen hatten, und solchen, die sich nur der gewöhnlichen, täglichen Sünden bewußt waren und sich nur im allgemeinen der Sündhaftigkeit anzuklagen hatten. Die letzteren waren nach ihrer Genesung nicht zur öffentlichen Buße verpflichtet, wohl aber zur vita religiosa, so daß zwischen ihnen und den conversi kein Unterschied bestand. Ähnliches dürften wir auch für Gallien anzunehmen haben. Das früher genannte Beispiel des Agricola legt das jedenfalls nahe.

So sehr wir übrigens berechtigt sind, die conversio als einen im Vergleich zur öffentlichen Buße bequemeren Weg für die Sündenvergebung hinzustellen, so dürfen wir darüber doch nicht vergessen, daß die in ihr gebotene Erleichterung lediglich akzidenteller Art war. Die Hauptschwierigkeit, die den Durchschnittschrist vor der öffentlichen Buße zurückschrecken ließ, blieb auch bei ihr bestehen: die Forderung, das Weltleben mit dem Mönchsleben zu vertauschen. Im Vergleich zur Gesamtzahl der Christen konnten es immer nur wenige sein, die sich zu solchem Heroismus aufschwangen. Die Frage, die Cäsarius als Antwort auf die allgemeine Mahnung zur Buße stellen läßt: Ego iuvenis homo uxorem habens quomodo possum aut capillos minuere aut habitum religionis assumere[1]? war nur zu begründet und muß in ihrer Berechtigung auch von dem Prediger selbst anerkannt werden. Nur ältere Leute konnten normalerweise für die conversio ebenso wie für die öffentliche Buße in Frage kommen. Für die übrigen blieb nur der Notbehelf, daß sie sich vorab mit dem „agere pœnitentiam", d. i. mit der inneren Bekehrung und der persönlichen Bußleistung begnügten und das „accipere pœnitentiam" auf die alten Tage aufschoben.

[1] Serm. 249, 6, ML 39, 2208. Die Formulierung habitum religionis assumere zeigt übrigens wohl, daß er an die conversio und nicht an die öffentliche Buße denkt, da das Büßergewand sonst mit cilicium bezeichnet wird.

3. Die Buße in der spanischen Kirche.

Während in der Kirche Galliens die Predigt- und Erbauungsliteratur für die Kenntnis des Bußwesens reiche Ausbeute gewährt, sind wir in Spanien für die Bußgeschichte unserer Periode fast ausschließlich auf die kirchlichen Bußgesetze angewiesen. Diese sind aber dank des regen synodalen Lebens, das die spanische Kirche auch in diesen schlimmen Jahrhunderten der Völkerwandrung entfaltete, ausgiebig genug, um uns einen Einblick in die Bußpraxis und Bußtheorie zu ermöglichen. Im allgemeinen bieten sie nur eine Bestätigung dessen, was wir über das römische und gallische Bußwesen festgestellt haben. Deswegen wollen wir, um Wiederholungen zu vermeiden, uns im wesentlichen damit begnügen, die wichtigsten Bestimmungen aufzuführen, und von einer systematischen Darstellung absehen.

Die alte spanische Kirche steht in dem Ruf des Rigorismus[1]. Die kurz nach 300 abgehaltene Synode von Elvira, die uns die erste Kunde von dem dortigen Bußwesen vermittelt, enthält so scharfe Bestimmungen, daß man sie des Novatianismus verdächtigt hat[2]. Tatsächlich verhängt sie über eine ganze Reihe Vergehen die unwiderrufliche, auch vor dem Tode nicht aufzuhebende Exkommunikation[3]. Von dem Novatianismus rückt sie allerdings grundsätzlich ab durch die tatsächliche Gewährung der Buße in anderen Fällen, aber der Vorwurf des Rigorismus bleibt berechtigt. Für das Fortleben des rigoristischen Geistes in Spanien zeugt die Tatsache, daß Hosius von Cordoba, der an der Synode von Elvira teilgenommen hatte, 40 Jahre später auf dem Konzil von Sardika gegen Bischöfe, die sich durch betrügerische

[1] Vgl. Batiffol, Études d'hist.[6], 192: „Les Espagnols avaient toujours été rigoristes."

[2] So Herbst, Theol. Quartalschrift 3(1821), 25; Herzog, Realencyklopädie für prot. Theol. u. Kirche 3, 775. Morinus suchte sie vor dem Vorwurf formeller Häresie zu schützen, indem er sie in die Zeit vor der Decischen Verfolgung zurückdatierte. A. a. O. l. 9 c. 19 p. 460. Vgl. Bareille in Vacant-Mangenot, Dictionnaire de théol. cath. 4, 2381 ff.

[3] In nicht weniger als 17 canones kehrt die Wendung wieder: nec in finem accipere communionem.

Manipulationen einen anderen Bischofsitz verschafft hätten, die Bestimmung durchsetzte: qui est eiusmodi, ne in fine quidem laica communione dignus haberi[1], übrigens der beste Beweis, daß man auch außerhalb Spaniens die Verweigerung der Absolution auch beim Tode nicht als Novatianismus wertete. Ebenso spricht die Synode von Saragossa i. J. 380 ein „anathema in perpetuum" aus über den, der die in der Kirche empfangene Eucharistie nicht verzehrt[2]. In der Folgezeit begegnet uns zwar kein Fall einer solch unwiderruflichen Exkommunikation mehr; im übrigen aber zeigen die Synoden auch weiterhin die Tendenz, an der Strenge der alten Bußbestimmungen festzuhalten.

In der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts verteidigt Bischof Pacian von Barcelona die kirchliche Sündenvergebungsgewalt gegen den Novatianismus, der in Spanien ebenso wie in den anderen christlichen Ländern noch immer Verwirrung anrichtete. In den drei Briefen an den Novatianer Sempronian sowie in der kurzen Paränesis ad pænitentiam verkündet er ebenso laut die Strenge der Bußverpflichtung wie die Wirksamkeit der kirchlichen Vermittlung. In bezug auf die Notwendigkeit der Kirchenbuße macht er die übliche Unterscheidung in Kapital- oder Todsünden und gewöhnliche Sünden. Zu der ersten Art gehört auf Grund des Dekrets des Apostelkonzils nur die bekannte Trias: Götzendienst, Mord und Unzucht, die wie der Hauch des Basilisken zu vermeiden sind. Während die übrigen Sünden meliorum operum compensatione curantur[3], können die Kapitalsünden nur durch die öffentliche Kirchenbuße getilgt werden. Die Gläubigen müssen zur Erlangung der Verzeihung mithelfen; denn in den Gläubigen ist die Kirche, in der Kirche aber Christus. Atque ideo qui fratribus peccata sua non tacet, ecclesiæ lacrimis adiutus Christi precibus absolvitur[4]. Den Rechtstitel für die Sündenvergebungsgewalt der Kirche findet er in Mt 16, 19,

[1] Can. 2, Mansi III, 7.
[2] Can. 3, Mansi III, 634.
[3] Paræn. 4, ML 13, 1084.
[4] Ebd. 8 (1086).

Mt 18, 19 und Jo 20, 23. Sehr nachdrücklich weist er die novatianische Meinung ab, daß diese Texte nur auf die Taufe, nicht auf die Buße Bezug hätten[1], ebenso den Einwand, daß der Herr die Lösegewalt nur den Aposteln persönlich übertragen hätte und daß die Bischöfe ganz unberechtigt sie auch für sich in Anspruch nähmen. Wenn dem so wäre, antwortet er, dann müßte man folgerichtig auch sagen, die Apostel allein hätten die Gewalt zu taufen und zu firmen erhalten, weil auch das allein den Aposteln und niemand anders aufgetragen worden sei. Si ergo et lavacri et chrismatis potestas . . . ad episcopos inde descendit, et ligandi quoque ius adfuit et solvendi[2].

Obwohl indes bei der Buße die kirchliche Lösegewalt ebenso in Kraft tritt wie bei der Taufe, so besteht doch zwischen beiden ein himmelweiter Unterschied. Pacian nennt es einen „höchst albernen Vergleich", wenn die Novatianer sagten, falls es eine Sündenvergebung bei der Buße gäbe, wäre die Taufe nicht notwendig. Baptismus enim sacramentum est dominicæ passionis, pænitentium venia meritum confitentis. Illud omnes adipisci possunt, quia gratiæ Dei donum est, id est gratuita donatio; labor vero iste paucorum est, qui post casum resurgunt, qui post vulnera convalescunt, qui lacrimosis vocibus adiuvantur, qui carnis interitu reviviscunt[3]. Die mühsame persönliche Leistung, die hier vom Büßer verlangt wird, ist nichts anderes als die öffentliche Buße, die Exomologese,

[1] Ep. 3, 11 (1070 f.).

[2] Ep. 1, 6 (1057).

[3] Ep. 3, 8 (1068). — Diese Unterscheidung zwischen der Wirkungsweise der Taufe und der Buße ist, wie ich schon an anderer Stelle hervorgehoben habe (Poschmann II, 211 A. 1), charakteristisch für die ganze alte Kirche. Tatsächlich läßt sie sich nicht strikt durchführen. Ist die Sündenvergebung bei der Buße im Gegensatz zu dem in Kraft des Leidens Christi wirkenden Gnadengeschenk der Taufe wesentlich die Frucht der persönlichen Bußbemühung, dann wird damit die kirchliche Lösegewalt ihres wesentlichen Inhalts entleert. Die Väter gingen indes über die Inkongruenz dieser Auffassung hinweg. Erst die Scholastik, die damit begann, die Wirksamkeit des Bußsakraments spekulativ zu erörtern, hat in jahrhundertelanger Kontroverse das Verhältnis zwischen dem subjektiven und dem sakramentalen Faktor der Buße zu einer gewissen Klärung gebracht.

eine schmerzliche Operation, die aber unbedingt erforderlich ist[1]. Die Beschreibung der Exomologese und der mit ihr verbundenen Verpflichtungen erinnert an Tertullian und entspricht im allgemeinen den Forderungen, wie wir sie in der römischen und gallischen Bußpraxis kennengelernt haben[2].

Beachten wir, daß mit Ausnahme der drei Kapitalsünden alle übrigen Vergehen zu ihrer Vergebung nur der Kompensation durch gute Werke bedürfen, daß hier wieder mit keiner Silbe an eine kirchliche Vermittlung im Sinne einer privaten kirchlichen Buße gedacht ist[3]. Pacian bestätigt damit unsere schon oft wiederholte Feststellung. Der öffent-

---

[1] Paræn. 9 (1086).

[2] Ebd. 10 (1088): Ne hæc quidem, quæ videri etiam a sacerdote possunt et episcopo teste laudari, ne hæc quidem quotidiani servamus: flere in conspectu ecclesiæ, perditam vitam sordida veste lugere, ieiunare, orare, provolvi; si quis ad balneum vocet, recusare deliciis, si quis ad convivium roget, dicere: ista felicibus, ego deliqui in Dominum et periclitor in æternum perire; quo mihi epulas, qui Dominum læsi? Tenere præterea pauperum manus, viduas obsecrare, presbyteris advolvi, exoratricem ecclesiam deprecari, omnia prius tentare quam pereas. Wir hören allerdings auch klagen, daß die Büßer vielfach lässig sind, daß sie sogar zu den alten Vergehen neue hinzufügen. Ebd. 1087: Quid dicitis, pænitentes? Ubi est vestræ carnis interitus? An quod in ipsa pænitentia lautiores semper inceditis, convivio ferti, balneis expoliti, veste compositi?

[3] Bei den drei Kapitalvergehen sieht Pacian allerdings nicht bloß die Tat, sondern auch schon den sündhaften Gedanken als tödlich an und verlangt anstandslos auch von denen, die animo in hæc peccata ceciderunt, die Anwendung desselben Heilmittels, also die öffentliche Buße (ebd. 5—8, 1084 f.). Auf der anderen Seite ist Vacandard (Vacant-Mangenot, Dictionn. III, 850) im Unrecht, wenn er meint, die sog. „mittleren" Sünden, die zwischen den Kapitalsünden und den kleinen täglichen Vergehen stehen, wären nach P. dem Bischof zu beichten gewesen. Er beruft sich auf ep. 3 ad Sempr. 7 (1071): Quæcumque solveritis, inquit, omnino nihil excepit; quæcumque, inquit, vel magna vel modica. Allein der Satz besagt doch nur, daß die Kirche im Gegensatz zur novatianischen Lehre die Gewalt hat, alle, auch die schwersten Sünden nachzulassen. Darin liegt höchstens eingeschlossen, daß geringere Sünden ihrer Schlüsselgewalt unterbreitet werden konnten, nicht aber, daß sie gebeichtet werden mußten. Wollte man die Worte so pressen, dann müßte man die Beichtpflicht sogar auf die kleinsten täglichen Sünden ausdehnen. Paræn. 11 (1088) hält der Bischof den lässigen Büßern vor: Scio quosdam ex fratribus et sororibus vestris cilicio pectus involvere, cineri incubare, ieiunia sera meditari; et non talia fortasse peccaverunt. Vielleicht denkt er hier an solche, die nur peccata mediocria abzubüßen haben, vielleicht aber auch an solche, die Kapitalsünden von geringerer Schwere, etwa bloß in Gedanken, begangen haben.

lichen Buße für Kapitalsünden, deren Kreis im einzelnen enger oder weiter gezogen wird, stellt die alte Kirche gegenüber die rein private, durch persönliche gute Werke zu leistende Buße für die übrigen, gewöhnlichen Sünden[1].

Daß die Unwiederholbarkeit der Kirchenbuße und deren lebenslängliche Verpflichtungen auch in Spanien für jene Zeit etwas Selbstverständliches waren, zeigt der früher erörterte Entscheid des Papstes Siricius auf die Anfrage des Bischofs Himerius von Tarragona[2]. Anderseits läßt sowohl die Anfrage des Bischofs als auch die Milderung, die der Erlaß des Papstes bringt, erkennen, wie schwer sich das Bußgesetz in der Praxis durchführen ließ.

Siricius schärft in dem Erlaß auch das alte Verbot ein, Büßer in den Klerus aufzunehmen[3]. Dasselbe tut kurz darauf die 1. Synode von Toledo (400) in can. 2: Item placuit, ut de pænitente non admittatur ad clerum nisi tantum, si necessitas aut usus exegerit, inter ostiarios deputetur vel inter lectores, ita ut evangelia et apostolum non legat. Si qui ante ordinati sunt diacones, inter subdiaconos habeantur, ita ut manum non imponant aut sacra non contingant[4]. Aus den Zusätzen geht hervor, daß man das Gesetz schon vielfach außer acht gelassen hatte, und daß die Praxis gewisse Abstriche von ihm verlangte.

---

[1] Pacian sieht darin den Vorzug des Neuen Testaments vor dem Alten, daß damals auch die kleinsten Vergehen mit schweren Strafen belegt waren, während sie uns jetzt mit Ausnahme der drei Kapitalsünden einfach erlassen werden: His nos omnibus multisque præterea carnalibus vitiis, ut citius ad destinata quisque perveniat, sanguis Domini liberavit redemptos a servitute legis et libertate fidei emancipatos ... Donata silva peccatorum ... in pauca conclusi sumus et necessaria, quæ et servare facillimum esset credentibus et cavere (ebd. 3, 1083). Der Gedanke, daß die gewöhnlichen Sünden auf Grund der Gnade Christi erlassen werden, kommt auf dasselbe hinaus wie der augustinische Satz: Quidquid ab eis, qui post acceptum baptismum hic vivunt, infirmitate humana contrahitur quarumcunque culparum, propter ipsum lavacrum dimittitur. Neque enim aliquid prodest non baptizato dicere: Dimitte nobis debita nostra (Ep. 185, 39, ML 33, 310; vgl. Poschmann II, 209). Vermöge der Befruchtung mit der Erlösungsgnade Christi haben die guten Werke der Gläubigen ohne weiteres sündentilgende Kraft.

[2] S. oben 59 f.

[3] S. oben 62.

[4] Mansi III, 998.

Mehr als ein Jahrhundert später drängt Papst Hormisdas in einem Schreiben an die spanischen Bischöfe auf seine Beobachtung[1]; ebenso setzen es can. 9 von Gerunda (517) und can. 54 der 4. Synode von Toledo (633) voraus[2].

Nur die Buße im engeren, kirchenrechtlichen Sinne hat indes die Irregularität zur Folge. Die 1. Synode von Toledo hält es im Anschluß an den genannten can. 2 für notwendig, das eigens zu betonen, indem sie der Bestimmung eine Erklärung des Begriffs „Büßer" hinzufügt: Pænitente vero dicimus de eo, qui post baptismum aut pro homicidio aut pro diversis criminibus gravissimisque peccatis publicam pænitentiam gerens sub cilicio divino fuerit reconciliatus altario. Das Kennzeichen der eigentlichen Buße liegt mithin darin, daß der Sünder sich den Forderungen des öffentlichen kirchlichen Bußverfahrens unterzieht, daß er, eingereiht in den Stand der Büßer und mit dem Bußkleid angetan, den vorgeschriebenen Bußritus mitmacht und zum Schluß die Rekonziliation erhält[3]. Verhängt wird diese Buße nur für ganz schwere Sünden, obwohl es nach der Wendung aut pro homicidio aut pro diversis criminibus gravissimisque peccatis nicht gerade wahrscheinlich ist, daß die Synode im Sinne Pacians ausschließlich die drei Kapitalsünden *κατ' ἐξοχήν* im Auge hat.

Wir fragen, von welcher anderen Buße die öffentliche Kirchenbuße durch diese Definition abgegrenzt werden soll. Es läge nahe, an die conversio zu denken, die sonst ebenfalls als pænitentia bezeichnet wird. Wir haben allerdings in der spanischen Kirche dieser Zeit noch keinen Beleg für diesen Sprachgebrauch aufzuweisen. Erst auf der Synode von Lerida (524 oder 546) finden wir pænitentes viduæ zusammengestellt mit virgines religiosæ[4], und auf der 4. Synode von Toledo (633) pænitentes feminæ, quæ sanctimonialem habitum in-

[1] Ep. 25, 1, Mansi VIII, 431; s. oben 68.
[2] Mansi VIII, 550 u. X, 632.
[3] Vgl. den gleich zu erörternden can. 11 der 3. Synode von Toledo (589), Mansi IX, 995.
[4] Can. 6, Mansi VIII, 613, vgl. oben 134 A. 3.

duerunt, mit viduæ virginesque sacræ[1]. Wahrscheinlicher ist, daß die öffentliche Buße in jener Erklärung gegenübergestellt wird gewissen Strafen, die von der Kirche für nicht der öffentlichen Bußdisziplin unterliegende Vergehen verhängt wurden. So bestimmt z. B. die Synode von Elvira can. 14[2]: Jungfrauen, die gefallen sind und die Männer, mit denen sie gesündigt haben, heiraten, eo quod solas nuptias violaverint, post annum sine pænitentia reconciliari debebunt. Das „sine pænitentia" soll offenbar nur besagen, daß die öffentliche Kirchenbuße nicht nötig ist, keineswegs aber überhaupt jede Buße ausschließen, wie ja schon die Exkommunikation als solche eine Buße darstellt. Can. 21 derselben Synode verordnet, daß jemand, der drei Sonntage die Kirche versäumt hat, pauco tempore abstineat, ut correptus esse videatur; can. 79: wenn jemand um Geld Würfel spielt, placuit eum abstineri, et si emendatus cessaverit, post annum poterit reconciliari communioni. Die damit verhängte correptio oder emendatio ist sicher eine Buße, aber nicht die Buße im kirchenrechtlichen Sinne, und die so Bestraften gehören nicht unter die Kategorie der pænitentes schlechthin. Weiter können wir hinweisen auf die Strafen der Kleriker, die als solche nicht der öffentlichen Buße unterliegen, oder auf die über die Mönche von ihren Oberen verhängte Buße[3]. In all diesen Fällen haben wir es nicht mit Büßern im eigentlichen Sinne zu tun. Wir kommen später, wenn wir die Frage der kirchlichen Privatbuße näher erörtern, noch einmal darauf zurück.

Als eigentliche Büßer galten ferner nicht solche, die in Todesgefahr freiwillig die Buße übernommen hatten, ohne sich

[1] Can. 55, Mansi X, 632.

[2] Mansi II, 8.

[3] Vgl. can. 1 von Tarragona (516), wonach ein Kleriker, der wider das Kirchengesetz ohne Begleiter seine weiblichen Verwandten besucht, abgesetzt, ein Mönch, der dasselbe tut, in cella monasterii reclusus pænitentiæ lamentis incumbat (Mansi VIII, 541), oder can. 9 von Lerida, wo gegen einen Kleriker, der seinen in die Kirche geflüchteten Knecht aus dieser herauspeitscht, bestimmt wird: quod si fecerit, donec digne pæniteat, a loco, cui honorem non dedit, segregetur (Mansi VIII, 613). Die öffentliche Buße kann mit dem pæniteat nicht gemeint sein, weil der Kleriker nach geleisteter Buße ja in seinem Amt weiterfungieren soll.

schwerer Sünden bewußt zu sein. Wenigstens vertreten spätere Synoden diesen Standpunkt. So bestimmt can. 9 von Gerunda (517): Is vero, qui ægritudinis languore depressus pænitentiæ benedictionem (quam viaticum deputamus) per communionem acceperit et postmodum reconvalescens caput pænitentiæ in ecclesia publice non subdiderit, si prohibitis vitiis non detinetur obnoxius, admittatur ad clerum[1]. Wenn also keine Kapitalsünden vorlagen, brauchte der Genesene trotz empfangener Krankenbuße sich nicht dem öffentlichen Bußritus zu unterziehen[2] und wurde demgemäß auch nicht von der diffamierenden Wirkung der öffentlichen Buße betroffen[3]. Wohl aber war er fürderhin zur

[1] Mansi III, 550. Das viaticum als pænitentiæ benedictio per communionem erklärt sich nach can. 3 der 1. Synode von Orange, s. oben 107 ff.

[2] Die Wendung caput pænitentiæ in ecclesia publice subdere vgl. mit „subiacere inter pænitentes manibus sacerdotum" und „pænitens vel sub manu positus sacerdotis" in dem Brief des Papstes Felix an die sizil. Bischöfe; Mansi VII, 1058.

[3] Eine Erläuterung des Kanons bietet can. 54 der 4. Synode von Toledo (633), Mansi X, 632: Hi, qui in discrimine constituti pænitentiam accipiunt nulla manifesta scelera confitentes, sed tantum peccatores se prædicantes, huiusmodi, si revaluerint, possunt etiam pro morum probitate ad gradus ecclesiasticos pervenire. Qui vero ita pænitentiam accipiunt, ut aliquod mortale peccatum perpetrasse publice fateantur, ad clerum vel ad honores ecclesiasticos pervenire nullatenus poterunt, quia se confessione propria notaverunt. Hier scheint das Moment der Öffentlichkeit als Voraussetzung für das Eintreten der Irregularität besonders betont. Soll damit vielleicht gesagt sein, daß der Kranke die Möglichkeit hatte, eine schwere Sünde geheim zu bekennen, und daß er auch in diesem Falle der Irregularität entginge? Es wäre nicht undenkbar, da in der spanischen Kirche, wie später gezeigt werden wird, im Gegensatz zu der sonst herrschenden Praxis nicht die Sünde als solche, sondern nur die öffentliche Buße die Irregularität zur Folge hatte. Wenn diese Annahme zutreffen sollte, dann würde die eigentliche Kirchenbuße nur noch für ganz schwere und öffentliche Sünden in Frage gekommen sein, wie wir das schon für das Bußverfahren in Gallien vermutungsweise aussprachen (oben 141). Zur Not könnte der Kanon allerdings auch so gedeutet werden, daß die Krankenbuße in jedem Falle ein öffentliches Bekenntnis darstellt, ob der Kranke sich nun schwerer Vergehen oder bloß allgemeiner Sündhaftigkeit anzuklagen hat. Es würde dann der Ton in dem letzten Satz nur auf dem mortale peccatum, nicht auf dem publice fateri liegen, wie ja im ersten Satz dem confiteri manifesta scelera nicht ein geheimes Bekenntnis entgegengestellt wird, sondern das Bekenntnis bloß allgemeiner Sündhaftigkeit. Immerhin aber spricht die zweimalige Betonung des Moments der Öffentlichkeit mehr für die erste Auslegung.

Lebenshaltung der Büßer verpflichtet. Das lehrt mit aller Deutlichkeit can. 8 der Synode von Barcelona (541)[1]: De his, qui in infirmitatibus poscunt pænitentiam et a sacerdote accipiunt, si postea convaluerint, vitam pænitentium peragant excepta manus impositione segregati a communione, quamdiu probabilem sacerdos eorum approbaverit vitam. Daß es sich hier um Kranke handelt, die keine schweren Vergehen abzubüßen hatten, geht hervor aus der Bestimmung: excepta manus impositione. Sie brauchten nicht den beschämenden Ritus der Handauflegung beim öffentlichen Gottesdienst über sich ergehen zu lassen und demgemäß auch nicht unter die öffentlichen Büßer eingereiht zu werden, wie es für schwere Sünden von den Genesenden verlangt wurde[2]. Worin das von ihnen geforderte Büßerleben besteht, sagt die Synode unmittelbar vorher. Can. 6: Pænitentes viri tonso capite et religioso habitu utentes ieiuniis et obsecrationibus vitæ tempus peragant. Can. 7: Ut pænitentes epulis non intersint nec negotiis operam dent in datis ac acceptis, sed tantum in suis domibus vitam frugalem agere debeant. Es ist die vita religiosa mit dem Verzicht auf das Weltleben, mit der Verpflichtung zur Abtötung und Entsagung, mit dem besonderen äußeren Habitus. Selbstverständlich, wenn auch hier nicht besonders erwähnt, ist die geschlechtliche Enthaltsamkeit darin eingeschlossen[3].

Unter diesen Umständen sind wir berechtigt, die in Rede stehende Art von Pönitenten auf eine Stufe mit den conversi zu stellen. Durch die benedictio pænitentiæ übernahmen sie

---

[1] Mansi IX, 110.

[2] Vgl. oben can. 9 von Gerunda und can. 3 der 1. Synode von Orange, oben 107 f. So auch Aubespine, bei Mansi IX, 110.

[3] Über die Schwierigkeit, bei jungen Leuten, die unter dem Druck der Todesgefahr die Buße übernahmen, das Gebot der Enthaltsamkeit durchzuführen, sagt die Synode nichts. Dagegen erlaubt can. 8 der 6. Synode von Toledo (638) mit Berufung auf Papst Leo (vgl. oben 66) solchen Pönitenten, nach der Genesung das eheliche Leben wieder aufzunehmen, quousque possint adipisci temporis maturitate continentiæ statum. Es wird aber hinzugefügt: Censemus non quidem generaliter et legitime præceptum, sed constat a nobis pro humana fragilitate indultum (Mansi X, 666). Der Grundsatz wird also trotz der tatsächlichen Milderung beibehalten. Es ist wohl anzunehmen, daß die durch Leo sanktionierte mildere Praxis auch in Spanien schon früher (vor der 6. Synode von Toledo) befolgt worden ist.

ebenso wie die eigentlichen Büßer die Verpflichtung zum ständigen Leben der Buße, ohne sich aber ihrem beschämenden Ritus unterwerfen zu müssen. Da es auch in Spanien allgemeine Sitte war, in der Krankheit die Buße zu empfangen[1], wird ihre Zahl nicht unbeträchtlich gewesen sein. Sie waren Pönitenten in demselben Sinne wie die übrigen, im Kloster oder in der Welt lebenden religiosi[2]. Daß die conversio auch als Ersatz der Buße für schwere Sünden gegolten hätte, davon verlautet in den spanischen Dokumenten nichts. Allenfalls ließe sich can. 54 der 4. Synode von Toledo in dem Sinne deuten, daß die geheimen Vergehen nur die vita pœnitentium und nicht die pœnitentia publica zur Sühne verlangen[3]. Die Analogie der für Gallien bezeugten Praxis spräche dafür.

Was die Länge der Bußzeit für die eigentlichen Büßer betrifft, so bekundet die spanische Kirche, wie wir schon hörten, auch weiterhin die Neigung zum Rigorismus. Wir begegnen auch im 5. und 6. Jahrhundert noch Fällen, wo sie lebenslängliche Buße verhängt. So can. 18 der 1. Synode von Toledo über die Witwe eines Bischofs, Presbyters oder Diakons, die noch einmal heiratet[4], can. 2 von Lerida über Giftmischer[5], die canones 78 und 79 der Capitula Martini Bracarensis († 580), einer den damaligen Bedürfnissen angepaßten Sammlung älterer und neuerer Bußbestimmungen, über Mörder und solche, die sich mit dem Bruder oder der Schwester des verstorbenen Ehegatten verheiraten[6]. Eine devota, die sich versündigt, soll gemäß can. 16 der 1. Synode

[1] Can. 9 von Barcelona, Mansi IX, 110: Jubemus vero in infirmitate positis beatificam (nach Mansi wohl richtiger viaticam) benedictionem percipere.

[2] Daß die letztere Art noch im 7. Jahrhundert stark vertreten war, zeigt can. 53 der 4. Synode von Toledo (Mansi X, 632), der den Bischöfen zur Pflicht macht, die religiosi, qui nec inter clericos nec inter monachos habentur, in den Klerus aufzunehmen oder in Klöstern unterzubringen.

[3] S. oben 150 A. 3.

[4] Nullus clericus, nulla religiosa cum ea convivium sumat, numquam communicet; morienti tamen ei sacramentum subveniat. Mansi IV, 1001.

[5] In exitu tantum, si facinora sua omni tempore vitæ suæ defleverint, communio tribuatur. Mansi VIII, 613.

[6] Mansi IX, 858.

von Toledo nach 10jähriger entsprechender Buße die Kommunion erhalten[1]; wer sein im Ehebruch erzeugtes Kind vor oder nach der Geburt zu töten sucht, gemäß can. 2 von Lerida nach 7 Jahren[2]. Die Capitula Martini setzen in can. 77 mit der Synode von Ancyra für Kindesmord, Abtreibung oder Verhinderung der Empfängnis 10 Jahre Buße fest unter Hinweis auf die strengere Bestimmung früherer canones, die für dies Vergehen die Kommunion sogar auf dem Sterbebett verweigert hätten[3]. Für Wiedergetaufte soll nach can. 9 von Lerida die Verordnung von Nicäa gelten: id est, ut septem annos inter catechumenos orent et duobus inter catholicos et postea moderatione et clementia episcopi fidelibus in oblatione et eucharistia communicent[4]. Für Bestialität wiederholt can. 81 der Capitula Martini die Bestimmung des can. 15 von Ancyra, daß der Frevler, wenn er unter 20 Jahren ist, quindecim annis in humilitate subiaceat ad ecclesiæ ianuam et post hos aliis quinque annis in orationis tantum communione receptus pænitentiam agat et sic gratiam sacramenti suscipiat. Ist er über 25 Jahre alt und verheiratet, dann sind die ersten 15 Jahre auf 25 zu verlängern[5].

Bei all diesen Bußverordnungen handelt es sich indes, wie ersichtlich, um ganz schwere Vergehen. Für die gewöhnlichen crimina, wie z. B. für die nichtqualifizierten Fleischessünden, werden wir nach Analogie unserer Feststellungen für die römische und gallische Kirche eine unverhältnismäßig kürzere Bußzeit annehmen dürfen, die sich im wesentlichen auf die Quadragesimalfasten beschränkt haben wird[6]. Diese gewöhnliche Buße dürfte überall da gemeint sein, wo einfachhin die Buße ohne Beifügung eines Zeitmaßes verlangt wird[7].

---

[1] Mansi III, 1001.
[2] Mansi VIII, 612.
[3] Mansi IX, 858.
[4] Mansi VIII, 614.
[5] Mansi IX, 858.
[6] Vgl. oben 34 u. 96.
[7] Vgl. z. B. 1. Synode von Toledo can. 2, Mansi III, 999: Kleriker sollen mit ihren Frauen, wenn diese sich versündigt haben, die Tischgemeinschaft abbrechen, nisi forte ad timorem Dei acta pænitentia revertantur. Ebd. can. 13: Solche, die niemals in der Kirche die Kommunion empfangen sollen ermahnt werden, daß sie ad pænitentiam accedant. Can. 17: Wer

Im übrigen hängt die Länge der Bußzeit auch wieder ab von dem Eifer des Pönitenten und dem Ermessen des Bischofs. Can. 9 von Lerida spricht von der moderatio et clementia episcopi, und can. 1 derselben Synode fügt einer Bußbestimmung für Kleriker die Bemerkung bei: Quod si infra præfinitum tempus neglegentiores circa salutem suam exstiterunt, protelandi ipsius pœnitentiæ tempus in potestate maneat sacerdotis[1]. Ähnlich can. 11 der 3. Synode von Toledo (589)[2]: expleto autem satisfactionis tempore, sicuti sacerdotalis contemplatio probaverit, eum communioni restituat.

Die aus der alten griechischen Kirche übernommenen canones stellen uns wieder vor die Frage der Bußstationen und der Büßerentlassung[3]. Die zum Teil unverständlichen Umdeutungen, die sich die orientalischen Verordnungen bei der Übernahme haben gefallen lassen müssen, zeigen klar, daß das förmliche Stationssystem der Ostkirche auch in Spanien nicht heimisch geworden ist. Der oben genannte can. 9 von Lerida verlangt, daß die Wiedergetauften 7 Jahre inter catechumenos orent und 2 Jahre inter catholicos, ehe sie zur Oblation und Eucharistie zugelassen werden. Was ist darunter zu verstehen? Der Kanon will eine Wiederholung des can. 11 von Nicäa sein. Dieser verordnet: *τρία ἔτη ἐν ἀκροωμένοις ποιήσουσιν οἱ πιστοί, καὶ ἑπτὰ ἔτη ὑποπεσοῦνται· δύο δὲ ἔτη χωρὶς προσφορᾶς κοινήσουσιν τῷ λαῷ τῶν προσευχῶν*[4]. Die erstgenannte Stufe der „Hörenden" fällt in dem Kanon von Lerida, wie ersichtlich, weg; somit würde, wie es auch die gleiche Zeitbemessung nahelegt, das orare inter catechumenos der *ὑπόπτωσις* oder substratio entsprechen, jener Stufe, in welcher der Bußritus der Handauflegung vorgenommen wurde[5], und das orare inter catholicos der

neben seiner Frau eine Konkubine hat, abiciatur, donec desinat et per pœnitentiam revertatur. Capitula Martini can. 80, Mansi IX, 858: Si quis multis nuptiis fuerit copulatus, pœnitentiam agat.

[1] Mansi VIII, 612. [2] Mansi IX, 995.

[3] Vgl. oben 92 f. [4] Mansi II, 673.

[5] In dem bekannten Briefe des Papstes Felix an die sicilischen Bischöfe lautet die Übersetzung des nicänischen Kanons: septem vero annis subiaceant inter pœnitentes manibus sacerdotum. Mansi VII, 1058.

Gebetsgemeinschaft unter den Gläubigen. Daraus würde dann folgen, daß die Büßer während der eigentlichen Bußzeit, in der sie die Handauflegung erhielten, mit den Katechumenen vor der missa fidelium entlassen worden wären. Es ist aber auch denkbar, daß die Synode den aus einer ihr fremden Praxis herausgewachsenen Kanon von Nicäa falsch gedeutet und den Bußritus erst für die Stufe der Gebetsgemeinschaft vorgesehen hätte. In diesem Falle wären die eigentlichen Büßer während des ganzen Gottesdienstes in der Kirche geblieben. Diese Auffassung würde der Praxis entsprechen, die wir früher aus can. 10 der 2. Synode von Arles für die gallische Kirche erschlossen[1]. Ebenso wie bei can. 9 von Lerida liegt die Sache bei dem ebenfalls schon aufgeführten can. 81 der Capitula Martini. Das „in humilitate subiaceat ad ecclesiæ ianuam" ist wieder die Übersetzung für das ὑποπεσόντες in can. 15 von Ancyra, müßte also an sich die substratio bezeichnen. Für die Annahme aber, daß man trotzdem die eigentliche Buße in die Periode der Gebetsgemeinschaft verlegt hätte, spricht hier noch die Wendung: in orationis tantum communione receptus p æ n i t e n t i a m a g a t. Das pænitentiam agere braucht freilich nicht unbedingt in dem engeren Sinne von kirchlicher Bußleistung genommen zu werden, aber immerhin legt sich in einem Bußkanon diese Deutung nahe. In der Vorlage von Ancyra ist bezeichnenderweise von der Pflicht, in der Zeit der bloßen Gebetsgemeinschaft „Buße zu tun", keine Rede.

Das wirksamste Argument für eine Büßerentlassung in der spanischen Kirche ist nach H. Koch[2] can. 1 der Synode von Valencia (524). Es wird hier verlangt, daß das Evangelium vor der Opferung und der Katechumenenentlassung gleich nach der Epistel verlesen werden soll, quatenus salutaria præcepta Domini nostri Jesu Christi vel sermonem sacerdotis non solum fideles, sed etiam catechumeni ac pænitentes et omnes, qui ex adverso sunt, audire licitum habeant. Damit ist glatt ausgesprochen, daß die Büßer ebenso wie die Katechumenen und die nicht zur Kirche Gehörenden vor der

[1] S. oben 93.
[2] Theol. Quartalschr. 85 (1903), 269; ebd. 82 (1900), 531.

missa fidelium entlassen werden. Koch äußert indes starke Bedenken gegen die Zuverlässigkeit des Kanons. Die Konzilsväter sagen nämlich, daß sie die Bestimmung erlassen antiquos canones relegentes. Unter diesen alten canones, meint nun Koch, könnten sehr leicht orientalische zu verstehen sein, die man einfach mechanisch übernommen hätte, ohne zu bemerken, daß sie für die abendländische Praxis nicht in allen Punkten — hier also in bezug auf die Büßerentlassung — paßten. Meines Dafürhaltens geht aber dies Mißtrauen, wie ich schon früher einmal bemerkt habe[1], zu weit. Die abendländischen Bischöfe haben die griechischen canones vielfach mißverstanden, das ist wahr; aber sie haben ihnen doch immer einen bestimmten, wenn auch falschen Sinn beigelegt, sie entsprechend ihrer andersgearteten Praxis umgemodelt. Ich halte es für schlechthin undenkbar, daß von all den Bischöfen, die an der Synode teilnahmen, niemand es gemerkt haben sollte, daß die in der neuen Verordnung vorausgesetzte Büßerentlassung in Widerspruch zu ihrer bisherigen Bußordnung stände. An der Tatsache, daß die spanische Kirche überhaupt eine Büßerentlassung kannte, werden wir also nicht vorbeikommen können. Vielleicht läßt sich aber folgende Erklärung hören. Sicher ist, daß jene Büßer, die auf Grund ganz schwerer Vergehen zunächst für eine Reihe von Jahren unter die Katechumenen verwiesen wurden — vgl. can. 9 von Lerida —, zusammen mit diesen entlassen wurden. Es konnte daher sehr wohl mit Rücksicht auf sie allein von einer Büßerentlassung gesprochen werden, obwohl die eigentlichen Büßer, an denen der kirchliche Bußritus vorgenommen wurde, auf ihrem Bußplatz an dem weiteren Gottesdienst teilnehmen durften. Daß unter „pænitentes" sowohl die eine wie die andere Kategorie von Büßern verstanden werden kann, läßt sich entschieden nicht leugnen.

Gegen eine allgemeine Büßerentlassung dürfte, wie Koch mit Recht geltend macht[2], can. 4 von Lerida sprechen[3]. Er verordnet, daß Blutschänder, solange sie in dem frevelhaften

[1] Oben 32.
[2] Ebenda.
[3] Mansi VIII, 613.

Umgang verharren, usque ad missam tantum catechumenorum in ecclesia admittantur. Lassen sie also von der Sünde ab, dann dürfen sie — das ergibt sich als fast zwingender Schluß — bei der Opferfeier bleiben. Solange sie das verbotene Verhältnis aufrecht erhalten, sind sie als contumaces im eigentlichen Sinne exkommuniziert, wie denn in dem Kanon auch ausdrücklich den Gläubigen verboten wird, mit ihnen zu essen. Als Exkommunizierte haben sie an der Eucharistiefeier ebensowenig Anteil wie alle anderen nicht zur Kirche Gehörenden, also die Katechumenen und die Nichtkatholiken. Mit der Bereitwilligkeit zur Buße aber hört die „große" Exkommunikation auf, und deswegen wird der Büßer, wenn auch nicht zur eucharistischen Kommunion, so doch zur Gebetsgemeinschaft der Gläubigen zugelassen.

Weitere Texte, die zur Aufhellung der Frage nach der Büßerentlassung wesentlich beitrügen, kommen nicht in Betracht. Wir werden uns in dem Schlußurteil mit Rücksicht auf die nicht zu leugnende Mehrdeutigkeit der Zeugnisse mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit, um nicht zu sagen mit einem non liquet begnügen müssen. Die Sache ist ja auch weiter von keinem wesentlichen Belang. Dagegen dürfte es als feststehend gelten, daß auch die spanische Kirche abgesehen von ganz schweren Fällen, für welche die Synoden im Anschluß an die alten canones besondere Bestimmungen erlassen, keine besonderen Stufen in ihrer Bußordnung kennt.

Eine besondere Erörterung erfordert noch can. 11 der 3. Synode von Toledo (589)[1]. Er lautet: Quoniam comperimus per quasdam Hispaniarum ecclesias non secundum canonem, sed fœdissime pro suis peccatis homines agere pœnitentiam, ut quotiescumque peccare libuerit, totiens a presbytero reconciliari expostu-

[1] Mansi IX, 995. — Kardinal Aguirre bezeichnet in seiner Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniæ et novi orbis, Tom. III (Ed. 2, Romæ 1753) p. 245 den Kanon als difficillimus omnium, quotquot in conciliis Hispaniæ leguntur, und widmet seiner Erklärung nicht weniger als zehn längere Exkurse. Die Schwierigkeit ist indes nur begründet in der falschen Annahme, daß es neben der öffentlichen Bußdisziplin ein System der kirchlichen Privatbuße gegeben hat. Wenn man nicht von dieser Annahme ausgeht, fallen alle Schwierigkeiten weg.

lent; et ideo pro coercenda tam execrabili præsumptione id a sancto concilio iubetur, ut secundum formam canonum antiquorum dentur pænitentiæ, hoc est, ut prius eum, quem sui pæniteat facti, a communione suspensum faciat inter reliquos pænitentes ad manus impositionem crebro recurrere; expleto autem satisfactionis tempore, sicuti sacerdotalis contemplatio probaverit, eum communioni restituat. Hi vero, qui ad priora vitia vel infra pænitentiæ tempus vel post reconciliationem relabuntur, secundum priorum canonum severitatem damnentur. Ergänzend verordnet dann noch der folgende Kanon, daß der Bischof oder der Presbyter keinem Mann, ob gesund oder krank, die Buße gewähre, ehe er ihm das Haar geschoren, und keiner Frau, ehe sie ihre Kleidung vertauscht hat (habitum mutaverit); denn die vielfach bei der Gewährung der Buße gegenüber den Laien bewiesene Schlaffheit (laicis tribuendo desidiose pænitentiam) habe zur Folge, daß sie nach empfangener Buße wieder in die alten Vergehen zurückfallen.

Die Auslassung der Synode ist äußerst lehrreich nicht nur in bezug auf die geschichtliche Entwicklung der Buße, sondern mehr noch wegen der klaren Begriffsbestimmung, die sie von der altkirchlichen Buße gibt. Wir hören zunächst — im Verlauf unserer Untersuchung zum erstenmal — von der Verletzung des alten Grundsatzes, daß die Buße nur ein einziges Mal gewährt werden darf. Dabei handelt es sich nicht bloß um Verstöße, die sich hier und da ein Bischof oder Presbyter hätte zuschulden kommen lassen, sondern um eine Praxis, die bereits in ganzen Kirchen Spaniens eingerissen sein soll. Die Neuerung besteht weiter nicht nur darin, daß die Buße ein zweites oder drittes Mal gegeben wurde, sondern nach Belieben des Sünders, so oft er sich darum bemühte. Endlich liegt die execrabilis præsumptio nicht nur in der Wiederholung der Buße, sondern ebenso in der Außerachtlassung ihrer kanonischen Form. Diese kennt nur das öffentliche Verfahren: der Sünder, der sich zur Buße meldet, muß zunächst von der Kommunion suspendiert werden, muß dann in der Reihe der durch Tonsur und Bußkleidung äußerlich gekennzeichneten Büßer sich oftmals zur Handauflegung

einfinden und darf erst nach Ablauf der ihm vom Priester gesetzten Bußzeit wieder zur Kommunion zugelassen werden. Wenn die Synode zur Abstellung der gerügten Unsitte so nachdrücklich auf der Beobachtung der Form des öffentlichen Bußverfahrens besteht, dann sagt sie damit deutlich, daß man bei der Wiederholung der Buße sich auch über die Forderung, daß sie öffentlich geleistet werden müsse, hinweggesetzt hat.

Was also die 64 Bischöfe und die 7 bischöflichen Stellvertreter, welche die Beschlüsse der großen, den Übertritt der Westgoten zum Katholizismus besiegelnden Synode unterzeichneten, mit solcher Entrüstung zurückweisen, ist nichts anderes als die private kirchliche Buße, wie sie später allgemeine Übung geworden ist. Der Kanon läßt unter keinen Umständen die Deutung zu, daß er nur die Wiederholung der öffentlichen, feierlichen Buße verböte. Ganz abgesehen davon, daß bei Gewährung der privaten Buße das Verbot, die öffentliche Buße zu wiederholen, völlig gegenstandslos gewesen wäre — denn welches Interesse hätten die Rückfälligen daran haben sollen, anstatt des weit bequemeren Weges sich um den schwierigeren zu bemühen? —, schreitet die Synode ja gerade gegen die private Bußgewährung ein[1].

Die Zurückweisung einer privaten kirchlichen Buße gilt zunächst für die der öffentlichen Buße unterworfenen Kapitalsünden. Nur diese haben die Konzilsväter offenbar im Auge. Nichtsdestoweniger aber lehrt der Kanon m.E. noch weiter, daß es auch für Sünden geringerer Schwere keine rechtlich anerkannte kirchliche Privatbuße mit Rekonziliation gegeben hat. Denn wäre die private, öfters wiederholbare Lossprechung, also das, was die Synode in bezug auf Kapitalsünden verwirft, in bezug auf geringere Sünden in Übung gewesen, dann hätte die verurteilte Unsitte nur darin bestanden, daß man die bußrechtliche Unterscheidung der Sünden nicht beachtete und das für geringere Sünden zulässige Bußverfahren auch

[1] Das gibt auch Aguirre zu. Er schreibt: Ne igitur frustraneus fuerit zelus Sancti Leandri et aliorum Patrum in hoc canone, videtur interpretandus ille non solum de pœnitentia canonica sive solenni, sed etiam de quacumque alia sacramentali et secreta. A. a. O. 246.

auf die Kapitalsünden ausdehnte. Die Synode hätte dann aber, um den Übelstand zu beseitigen, mit allem Nachdruck diese Unterscheidung einschärfen müssen. Aber nichts davon. Die Klage lautet nicht, daß Leute in der ungesetzlichen Weise Buße tun etiam pro capitalibus peccatis, sondern allgemein pro suis peccatis. Die private priesterliche Lossprechung als solche, nicht bloß ihre Ausdehnung auch auf Kapitalsünden, ist es, was der Kanon als Neuerung bekämpft.

Die Entschiedenheit, mit der die Synode für die Alleinberechtigung der alten, kanonischen Bußform eintritt, soll uns aber nicht die Tatsache übersehen lassen, daß die Praxis schon stark dabei war, sich gangbarere Wege für die cura animarum zu schaffen. Wir wollen hier nicht untersuchen, welche besonderen Gründe jene „gewissen Kirchen Spaniens" bestimmt haben, die private Bußform einzuführen[1]. Aber wir haben schon früher zur Genüge hervorgehoben, daß die aus dem Boden des urchristlichen Idealismus erwachsene kanonische Buße gegenüber den Forderungen des rauhen Lebens je länger je mehr versagte. Die verschiedenen Milderungen und Abstriche, die nach der einen und andern Seite gemacht wurden, um die Starrheit des Systems etwas zu erweichen, blieben alle unzulänglich, solange man an dem Prinzip der einmaligen und für das ganze Leben bindenden Buße festhielt. Die Privatbuße mußte kommen, weil das Leben sie verlangte, und sie konnte kommen, weil die kanonische Buße lediglich in dem kirchlichen Recht, nicht in dem Dogma gründete.

Was die Behandlung der R ü c k f ä l l i g e n angeht, so verlangt die Synode, daß sie nach der Strenge der früheren canones verurteilt werden. Wir werden dabei an den Entscheid des Papstes Siricius zu denken haben, wonach sie bis zum Lebensende von der Eucharistie ausgeschlossen sind und sich mit der Gebetsgemeinschaft der Gläubigen begnügen müssen. Doch dürfen wir wohl auch annehmen, daß ihnen vor dem Tode das viaticum gewährt wurde, wie es Siricius

[1] Wahrscheinlich ist, wie ich in einer weiteren Schrift dartun werde, an keltische Einflüsse zu denken.

allerdings nur zunächst den Übertretern der Bußgesetze, die etwa den ehelichen Verkehr oder den Militärdienst wieder aufgenommen hatten, zugesteht, nicht (oder wenigstens vielleicht nicht) den Rückfälligen selbst[1]. Für die Erteilung des viaticum spricht can. 5 von Lerida[2]. Danach dürfen Kleriker, die dem Altar dienen, wenn sie in Fleischessünden gefallen sind, aber würdige Buße getan haben, nach einer kürzeren Suspension wieder ihr Amt ausüben. Für den Rückfall aber gilt: non solum dignitate officii careant, sed etiam sanctam communionem nisi in exitu non percipiant. Was man den rückfälligen Klerikern gewährt, kann man den Laien nicht vorenthalten haben.

Noch eine letzte Angabe, die sich in der Auslassung der 3. Synode von Toledo findet, sei vermerkt. Sie betrifft den Minister der Buße. Nach can. 11 ist es der Presbyter, den die Sünder, sooft es ihnen beliebt, um die Rekonziliation angehen; nach can. 12 wird die Buße vom „Bischof oder Presbyter" erbeten, und ebenso wird „der Bischof oder Presbyter" verpflichtet, vor der Gewährung der Buße die Änderung des äußeren habitus zu verlangen. Daß Presbyter das Bußamt ausübten, war von alters her in der Kirche üblich, aber nach den bisher erörterten Zeugnissen taten sie es nur kraft besonderer bischöflicher Delegation. Die Ausdrucksweise in unseren canones zeigt, daß in Spanien um diese Zeit jene Delegation als etwas Selbstverständliches gehandhabt und der Presbyter schlechthin neben dem Bischof als Verwalter der Buße genannt wird. Die Entwicklung ist sehr begreiflich. Je mehr sich die Gemeinden ausdehnten, vor allem auf dem flachen Lande, um so weniger konnte der Bischof selbst die seelsorglichen Obliegenheiten wahrnehmen, und um so mehr mußte die Selbständigkeit der Presbyter wachsen. Jedenfalls bekundet can. 12, daß das Bußamt nicht erst mit der Einführung der kirchlichen Privatbuße auf die Presbyter devolviert ist.

[1] Vgl. oben 60 f.
[2] Mansi VIII, 613.

4. Die Buße in der afrikanischen Kirche.

Aus keiner anderen Kirche steht uns für die Erkenntnis des altchristlichen Bußwesens so reiches Material zur Verfügung wie aus Afrika. Zum Beleg dafür brauche ich nur an die Namen Tertullian, Cyprian und Augustinus zu erinnern. Zumal das Schrifttum des großen Kirchenlehrers von Hippo gibt uns auf fast alle Fragen, ob sie nun die Theorie oder die Praxis der Buße betreffen, eine befriedigende Antwort. Ich will hier nicht mehr näher darauf eingehen und verweise auf die in der Einleitung zitierte Untersuchung Karl Adams und die von mir mit ihm geführte Kontroverse. So gut wir indes über das afrikanische Bußwesen zu Anfang des 5. Jahrhunderts unterrichtet sind, so spärlich fließen die Quellen für die Folgezeit. Unter dem Druck der bei Augustins Tod über das Land hereinbrechenden Vandalenherrschaft mußte die kirchliche Literatur verkümmern, und ebenso versiegte das ehedem so rege synodale Leben. Als Zeugnisse für die kirchliche Buße kommen im wesentlichen nur ein paar Äußerungen des großen Theologen Fulgentius von Ruspe († 533) in Frage, die aber auch kaum etwas Neues bieten.

Fulgentius betont in unverkennbar augustinischem Geist scharf die Bedeutung, die der Kirche in bezug auf die Sündenvergebung zukommt. Die Zugehörigkeit zur Kirche ist die Voraussetzung für die Verzeihung der Sünden: „Innerhalb der Kirche sind der Böse und der Gerechte, außerhalb der Kirche aber ist keiner gerecht . . . Einzig in der katholischen Kirche wird daher Nachlaß der Sünden gegeben und empfangen, in der Kirche, die der Bräutigam selbst die eine Taube nennt . . ., der er die Schlüssel des Himmelreichs gegeben, der er auch die Gewalt zu lösen und zu binden anvertraut hat . . . Wer außerhalb dieser Kirche ist, der geht nicht den Weg des Himmels, sondern der Hölle[1]. Außerhalb dieser Kirche nützt keinem der christliche Namen, rettet keine Taufe, wird Gott kein reines Opfer dargebracht, wird keine Sündenvergebung empfangen, keine Glückseligkeit des

[1] De remissione peccatorum ad Euthymium 1, 18 . 19, ML 65, 542 f.

ewigen Lebens gefunden“[1]. Dagegen ist der Glaube, daß die Kirche die Gewalt der Sündenvergebung hat, schlechthin die Voraussetzung für das Heil. „Wer nämlich nicht glaubt, daß in der katholischen Kirche alle Sünden nachgelassen werden können, der beraubt sich selbst der Sündenvergebung, wenn er, in der Verhärtung des unbußfertigen Herzens verharrend, getrennt von der kirchlichen Gemeinschaft aus dieser Welt scheidet. Ein solcher spricht das Wort wider den Heiligen Geist, das weder in dieser noch in der künftigen Welt vergeben wird.“ Nicht als ob in jener Welt überhaupt noch Sünden erlassen würden: „nicht andere, sondern nur jene Sünden sollen in der künftigen Welt vergeben werden, die in dieser Welt in der einen und wahren katholischen Kirche einem jeden vergeben worden sind. Denn ihr allein hat der Herr die Gewalt zu binden und zu lösen gegeben. Quod ergo sancta ecclesia in hoc sæculo non solverit, ita insolubile permanet, ut etiam in futuro sæculo solvi nullatenus possit“[2].

Die Kirche ist also wie bei Augustinus das große Sakrament der Sündenvergebung[3]. Es wirkt sich aus zunächst in der T a u f e, die den Menschen zum Christen macht, indem sie ihn in die lebenspendende Gemeinschaft mit Christus einfügt; es wirkt sich aber auch weiter aus bei den getauften Christen, indem es ihren Bußwerken die sündentilgende Kraft verleiht[4]. Daß sich die Lösegewalt der Kirche insbesondere auch bei der Rekonziliation der Büßer betätigt, wird, soweit ich sehe, zwar nicht ausdrücklich von Fulgentius hervorgehoben, ergibt sich aber abgesehen von seiner grundsätzlichen Übereinstimmung mit Augustinus als einfache Schlußfolgerung aus seiner dargelegten Lehre. Denn wo er die kirchliche Lösegewalt als Grunddogma des Christentums gegen-

[1] Ebd. 1, 22, M 546.

[2] Ebd. 1, 23. 24, 547.

[3] Vgl. das schöne augustinische Wort: E c c l e s i æ c a r i t a s, quæ per Spiritum sanctum diffunditur in cordibus nostris, p a r t i c i p u m s u o r u m p e c c a t a d i m i t t i t, eorum autem, qui non sunt eius participes, tenet. In Jo tr. 121, 4, ML 35, 1958.

[4] De fide 42, ML 65, 692 f.: In ecclesia igitur tantummodo potest unicuique prodesse et perceptio baptismatis et o p e r a m i s e r i c o r d i æ et nominis Christi gloriosa confessio, si tamen in ecclesia bene vivatur.

über dem rigoristischen Irrtum, daß nicht alle Sünden von der Kirche nachgelassen werden können, verteidigt, da handelt es sich nicht um die Wirkkraft der Taufe — daß die Taufe alle Sünden tilgt, wurde von niemand bestritten —, sondern um die Gewalt der Kirche in bezug auf die Sündenvergebung nach der Taufe. Zudem spricht er ausdrücklich dem Rekonziliationsakt bei der Wiederaufnahme der Häretiker die Wirkung der Rechtfertigung zu[1], den Augustinus auf eine Stufe mit der Rekonziliation bei der Buße stellt[2].

Förmlich der Taufe gleichbewertet und als Ausfluß der kirchlichen Lösegewalt verkündet finden wir die Bußrekonziliation bei einem andern afrikanischen Schriftsteller jener Zeit, Viktor von Vita. In der Beschreibung der Vandalenverfolgung unter Hunnerich läßt er das christliche Volk den in die Verbannung geschleppten Bischöfen und Klerikern die klagenden Worte nachrufen: „Wem laßt ihr uns in unserm Elend zurück, wo ihr selbst der Krone entgegengeht? Wer wird unsere Kleinen hier mit dem Quell des unvergänglichen Wassers taufen? Qui nobis pænitentiæ munus collaturi sunt et reconciliationis indulgentia obstrictos peccatorum vinculis soluturi? quia vobis dictum est: Quæcumque solveritis super terram, erunt soluta et in cælis[3]!

Nachdrücklich unterscheidet Fulgentius im Hinblick auf die Bußverpflichtung zwischen leichten und schweren Sünden. Die minima delicta sind, solange wir in diesem sterblichen Leben weilen, unvermeidlich; zu ihrer Tilgung genügt die quotidiana oratio. Anders ist es mit den criminalia peccata. Sie sind daran zu erkennen, daß sowohl die Heilige Schrift wie auch die weltlichen Gesetze sie öffentlich strafen; auch das Gewissen erkennt sie ohne weiteres als solche, indem es

---

[1] De trinit. 11, ML 65, 506: Nihil ergo eis prodest tingui in nomine trinitatis, qui ipsum nomen deitatis individuum dividere . . . nituntur. Sane cum compuncti corde ad ecclesiam catholicam humili pietate revertuntur, non in eis iteratur baptismus, quem non acceperunt, sed per impositionem manus ecclesiæ catholicæ conciliantur.

[2] S. Poschmann II, 411 f.

[3] De persecutione Vandalica 2, 11, ML 58, 212. Als Parallelen bei Augustinus vgl. ep. 228, 8, ML 33, 1016 f.; De civ. Dei 20, 9, 2, ML 41, 674.

sie von einem andern nicht dulden will. Solche crimina dürfen im Leben des Christen keinen Platz haben; sed si forte post baptismum aliquibus criminibus involuti sumus, non pigeat pœnitentiam agere et contrito corde et corpore a Deo indulgentiam postulare. Denn niemand soll glauben, ungestraft Sünden begehen und sie vielleicht mit etwas Almosen wieder gutmachen zu können. Zuerst heißt es, sich selber Gott darbringen, ehe man an einem andern ein Werk der Erbarmung tut. Ergo faciendæ sint eleemosynæ, sed ante sunt vitia relinquenda[1]. — Unter dem pœnitentiam agere, das zur Sühne der crimina notwendig ist, haben wir, obwohl es nicht ausdrücklich ausgesprochen wird, sicher die kirchliche Buße zu verstehen. Denn wo anders als gegenüber den schweren Vergehen sollte sich sonst die so laut verkündete Lösegewalt der Kirche betätigen? Über die Art der kirchlichen Buße läßt sich aus den Worten nichts Bestimmtes entnehmen. Indes scheint die Definition der crimina als solcher Vergehen, die von dem weltlichen Gesetz öffentlich bestraft werden, auf das öffentliche Bußverfahren hinzuweisen. In jedem Falle spricht auch Fulgentius nur von zwei Bußarten, von der täglichen Buße für die leichten Sünden und von der Buße im engeren Sinne für die crimina. Von einer mittleren Bußart für die geringeren, nicht der öffentlichen Buße unterliegenden Todsünden wird nichts angedeutet[2].

[1] De trinit. 12, ML 65, 507.

[2] Der Hinweis, daß manche fälschlich glauben, ihre Sünden damit tilgen zu können, daß sie aliquas eleemosynas in pauperes faciunt, erinnert an Augustinus, De fid. et op. 19, 34 (ML 40, 220): Qui autem opinantur cetera eleemosynis facile compensari, tria tamen mortifera esse non dubitant et excommunicationibus punienda, donec pœnitentia humiliore sanentur. Wie hier die Buße durch bloßes Almosengeben, die auch von Augustinus für die nichtkapitalen Sünden als ausreichend erachtet wird (vgl. Poschmann III, 57), der öffentlichen Kirchenbuße gegenübergestellt ist, so jedenfalls auch in unserm Text bei Fulgentius. Der Schriftsteller will sagen: Es soll niemand glauben, die crimina ebenso leicht wie die kleineren Sünden durch rein private Buße tilgen zu können. Er nennt allerdings als Gegensatz zur bloßen Almosenbuße nicht die Exkommunikationsbuße wie Augustinus, fordert vielmehr: ante sunt vitia relinquenda. Wir dürften indes kaum fehlgehen mit der Annahme, daß er auch mit dieser Forderung auf die Kirchenbuße hinzielt, für die ein endgültiges Brechen mit der Sünde Voraussetzung ist.

Daß die Kirchenbuße mit ihren bekannten lebenslänglichen Verpflichtungen noch in Übung ist, bezeugt Fulgentius in ep. 1, 2[1]. Es handelt sich um eine Frau, die in der äußersten Todesgefahr, sicut plerumque contingit, accepta manus impositione pænitentiam secundum morem, quem habet christiana religio, peregit. Von ihrem Manne angefragt, ob sie nach der Genesung den ehelichen Verkehr wieder aufnehmen dürfte, antwortet Fulgentius, es komme ganz darauf an, ob die Frau das Gelöbnis der Enthaltsamkeit mit oder ohne Zustimmung des Mannes gemacht habe. Im ersten Falle binde das Gelöbnis absolut, im zweiten Falle dagegen wäre es leichtfertig (temerarie) geleistet, und die Frau müßte zur ehelichen Pflicht zurückkehren. — Die Antwort zeigt zunächst, daß auch in Afrika die Sitte bestand, in der Todesgefahr die Buße zu übernehmen. Es ist nicht anzunehmen, daß die Frau wegen schwerer Sünden dazu verpflichtet gewesen wäre; sie wird es vielmehr nur aus frommem Eifer getan haben. Gleichwohl aber tritt das Bußgesetz für sie voll in Kraft. Die Verpflichtung zur geschlechtlichen Enthaltsamkeit erscheint so wesentlich mit der Buße verknüpft, daß diese schlechthin als Gelübde gewertet wird, eine Auffassung übrigens, die im Hinblick auf die freiwillige, durch keine schweren Sünden geforderte Übernahme der Buße ganz berechtigt ist. Die Beurteilung des Falles harmoniert in allen Stücken mit der Praxis, wie wir sie bei den gallischen und spanischen Kirchen gefunden haben[2]. Daß die Buße für schwere Sünden erst recht die lebenslängliche Verpflichtung zur Enthaltsamkeit nach sich gezogen hat, bedarf nach den früheren Ausführungen keines Beweises mehr. Somit ist die Antwort des Fulgentius zugleich auch ein Zeugnis dafür, daß in der afrikanischen Kirche zu seiner Zeit der Grundsatz der pænitentia una noch in Geltung gewesen ist.

Für die Durchbrechung dieses Grundsatzes, also für die Wiederholbarkeit der Buße hat man neuerdings einen andern afrikanischen Schriftsteller, Viktor von Cartanna (428 bis 477), als Zeugen aufzuführen gesucht[3], indem man in ihm

[1] ML 65, 303. [2] Vgl. oben 98 ff. und 151.
[3] So Tixeront in L'université catholique, a. a. O. 47, Vacandard

den Verfasser der pseudoambrosischen Schrift De pænitentia sehen will[1]. Wir dürfen die umstrittene Autorfrage auf sich beruhen lassen, da es für die Bußgeschichte von keiner wesentlichen Bedeutung ist, ob das angebliche Zeugnis für die Wiederholbarkeit der Buße von diesem oder jenem afrikanischen Schriftsteller herrührt. Höchstens wäre es von Belang, ob ein solches Zeugnis schon aus dem 5. oder erst aus dem 6. Jahrhundert stammt. Ich glaube aber zeigen zu können, daß in der Schrift überhaupt nicht von einer Wiederholung der kirchlichen Buße die Rede ist.

Das Ziel der Schrift ist: pænitentiæ officia et merita narrare. Die Buße wird definiert als prioris ævi damnatio et in futuro promissa correctio[2]. Sie bekundet sich vor allem in der confessio. Aber diese ist nicht zunächst als das Bekenntnis vor dem Priester gedacht, sondern als das Bekenntnis vor Gott durch die publicatio der Sünde in der Buße. Bezeichnend ist der wiederholt gebrauchte Ausdruck con-

---

im Dictionnaire de théologie catholique III, 860, und Batiffol in den ersten 5 Auflagen seiner Études d'histoire et de théologie positive; in der 6. Auflage (1920) verzichtet er aber auf das Zeugnis, „parce que le texte cité ne m'a pas paru, vérification faite, comporter l'interprétation dont j'avais tiré parti, et pour cette raison que l'origine de ce De pænitentia n'est pas si assurée que j'avais cru (224 A. 2).

[1] ML 17, 971 ff. — Der Verfasser nennt sich am Ende der Schrift Viktor. Ihn mit Viktor von Cartenna zu identifizieren, wird nahegelegt durch eine Bemerkung des Gennadius (De vir. illustr. 77), wonach Viktor von Cartenna eine Schrift über die Buße verfaßt hat mit dem Titel „De pænitentia publica liber unus, in quo et regulam pænitendi pænitentibus iuxta scripturarum auctoritatem statuit". Der Inhalt der Abhandlung würde sich mit der Angabe des Gennadius decken. Bardenhewer (Geschichte der altkirchl. Literatur IV, 546) glaubt sie daraufhin mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit Viktor v. Cart. zueignen zu dürfen. Dagegen weist Fr. Görres (Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. 49 [1906], 484—494) die Vermutung zurück. Andere haben mit Sirmond an Viktor von Tunenna, einen ebenfalls afrikanischen Bischof des 6. Jahrhunderts, gedacht, weil in zwei Handschriften sein Name genannt ist. Allein es ist leicht möglich, daß der Name Viktor in diesen Handschriften irrtümlich auf V. von Tunenna gedeutet worden ist, zumal sich sonst nirgends eine Andeutung findet, daß er eine Schrift über die Buße verfaßt hätte. Gegen seine Autorschaft ist Jülicher (Realencykl. f. pr. Th. u. K. 20, 610—612). Batiffol urteilt jetzt folgendermaßen: Une étude attentive du De pænitentia me convaine que l'auteur peut être contemporain des royaumes barbares du V siècle, et que sa manière est celle d'un rhéteur de tradition latine; mais les lieux communs qu'il développe ne revèlent rien de son identité. A. a. O. [2] Cap. 1, 971.

fitens pænitentia[1], sowie die Veranschaulichung der wirksamen confessio an der confessio der Niniviten, des David und des Schächers am Kreuze[2]. Die Wohltat der Medizin kann nur dem werden, der dem Arzt die Wunden zeigt. Der Arzt aber ist Gott: curris ad Deum tuum gratuitum medicum, ad ultroneum pigmentarium, qui in curandis animæ tuæ valetudinibus nullum norit pati fastidium (im Gegensatz zu dem kostspieligen Arzt für leibliche Krankheiten) . . . Deus animam sanat[3]. Die Heilung folgt sofort auf das Bekenntnis: Neque hoc ipsum aliquo intervallo temporis operatur; mox, ut dixeris vitium tuum, illico impertit adiutorium[4]. Aber dabei ist wieder nicht an die Wirkung der priesterlichen Lossprechung zu denken. Abgesehen davon, daß von einem Priester hier gar nicht die Rede ist, wird als Voraussetzung für die göttliche Verzeihung eine lange und harte Buße verlangt. Aspera est castigatio pænitentiæ. In dieser Beurteilung der Buße gibt der Verfasser dem in Sünden schwelgenden Weltmenschen durchaus recht und ist weit entfernt, von der Strenge etwas abzulassen. Er sieht in dieser Strenge nur einen gerechten Ausgleich. Wer so viel Zeit im Dienste des Teufels vergeudet hat, soll die noch übrige, vielleicht nur mehr kurze Zeit für Gott oder vielmehr für sich selbst verwenden und sie mit dem „Geschäft der Buße" ausfüllen[5]. Dabei besteht die Buße nicht etwa nur im Meiden der sündhaften Lust, es heißt auch: Saccum indue, cinerem asperge, in ieiunio semper ora, in oratione ieiuna. Es darf sich nicht über das Unwürdige des Bußgewandes beklagen, wer das hochzeitliche Kleid verloren hat[6]. Die ganze Ausführung zeigt, daß

[1] 5, 978; 7, 980; 3, 974.

[2] Von den Niniviten heißt es u. a.: reatum suum gemitibus publicant... Conscientia de se iudicium iudicavit; eripuit reos pœnæ confessio (978 f.).

[3] 3, 974.

[4] 3, 975.

[5] Vaca iam tibi, non tempori: vaca, dixi, ut non torpeas, sed ut negotio confessionis insistas (18, 992). Die Ausdrucksweise ist wieder bezeichnend für die Bedeutung von confessio. Der Büßer soll den ganzen Rest seines Lebens für sie verwenden.

[6] Ebd.

der Verfasser die öffentliche Kirchenbuße im Auge hat, durch die ein für allemal mit dem Weltleben gebrochen und das „religiöse Leben" ergriffen wird. Allenfalls könnten wir nach Analogie der für Gallien bezeugten Praxis an die conversio denken, die eine modifizierte Form der öffentlichen Buße darstellt und in ihren wesentlichen Forderungen mit dieser übereinstimmt. Ein positiver Anhaltspunkt für diese Annahme liegt indes nicht vor.

Großes Gewicht legt der Schriftsteller bei der Mahnung zur Buße darauf, in dem Sünder ein unbegrenztes Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit zu wecken. Dies Vertrauen ist auch dann gerechtfertigt, wenn er immer wieder gefehlt hat und selbst nach bereits erfolgter Besserung in die alte Sünde zurückgefallen ist: Sed ais mihi: peccata peccatis adieci et, qui iam cadens erectus fueram, iterum cecidi, et conscientiæ meæ vulnus iam pene curatum peccati exulceratione recruduit. Quid trepidas, quid vereris? Idem semper est, qui ante curavit, medicum non mutabis . . . Noto te sanabit antidoto . . . Unde dudum curatus fueras, inde iterum curaberis; nec tu eris de remedio medelæ suspectus et medicus de reparatione tua securus. . . . Aut qui naufragavit, non iterum navigat[1]? In diesem Text nun soll das Zeugnis für die Wiederholbarkeit der Kirchenbuße vorliegen. Man übersieht indes bei solcher Interpretation, daß an der Stelle gar nicht von einer neuen Buße nach erlangter kirchlicher Rekonziliation die Rede ist. Es wird immer nur von der Heilung des Sünders gesprochen, und der Arzt ist nicht der Priester, sondern Gott. Der Verfasser denkt offenbar an den mit der Bekehrung beginnenden inneren Heilungsprozeß, durch den ein Zusammenwirken von Gnade und persönlicher Bußbemühung die sündhaften Triebe allmählich ertötet und auch die Schuld nach und nach abgetragen wird[2]. Dieser Heilungsprozeß kann schon vor der Übernahme der Buße eingeleitet sein, und die Kirche setzt das sogar voraus, wenn sie notgedrungen sich mit dem Aufschub der Buße bis ins spätere

[1] 12, 985.
[2] Vgl. oben 45 f.

Alter abfinden muß[1]. Daß bei dieser persönlichen Buße ein Rückfall nicht die Heilung unmöglich macht, hat mit der Unwiederholbarkeit der Kirchenbuße nichts zu tun. Auch ein Rückfall in der eigentlichen Bußzeit vor erlangter Rekonziliation schließt die kirchliche Vergebung nach erneuter Besserung nicht aus. Augustinus wenigstens bemerkt einmal, daß Büßer mitunter sub nomine pœnitentium ita vivunt ut solent aut non multo minus, quidam etiam amplius[2]; obwohl sie also das alte Sündenleben fortführen, dürfen sie unter den Büßern verbleiben und haben, spätere Besserung vorausgesetzt, Aussicht auf die Rekonziliation. Einen Hinweis darauf, daß es sich in unserem Text nur um die innere Heilung handelt, bietet die Wendung: vulnus iam p e n e curatum peccati exulceratione recruduit, indem das „f a s t geheilt" bei der Annahme einer bereits abgeschlossenen Kirchenbuße schwer verständlich wäre.

Dem Sünder Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit einzuflößen, dient auch die weitere Ausführung der Bußschrift. Auf den Einwand: Sed non audeo orare, quia me revocat conscientia; non enim semel, sed sæpius et frequenter erravi[3], anwortet sie mit dem Hinweis auf das Beispiel Achabs. Dieser gab sich nach der ungerechten Tötung Naboths der Trauer hin, zerriß seine Kleider und zog das Bußgewand an (3 Kön 21, 16). Wegen dieser „Buße" konnte ihm die Blutschuld vergeben werden. Aber es kam ein Rückfall. Achab vergaß Buße und Trauer und setzte sich in den Besitz des dem Ermordeten gehörenden Weinbergs. Und wiederum verzieh ihm der Herr, als er abermals Buße tat (3 Kön 21, 27). — Auch hier ist die Anwendung auf eine kirchliche Buße der Rückfälligen nicht geboten. Bewiesen soll vielmehr nur werden, daß die Buße auch angesichts frequentes errores fruchtbar sei. Bezeichnenderweise wird unmittelbar an das Beispiel Achabs das Beispiel des Königs Manasses ange-

---

Vgl. die Mahnung des Cäsarius: non solum post pœnitentiam ab istis vitiis homo servare se debet, sed et a n t e p æ n i t e n t i a m, und seine Unterscheidung des pœnitentiam accipere und ipsam pœnitentiam agere (oben 118 und 115).

[2] Quæst. 17 in Matth q. 11, 3, ML 35, 1368.

[3] 14, 987.

führt[1], bei dem es sich überhaupt nicht um einen Rückfall, sondern um eine durch keine Bekehrung unterbrochene lange Reihe verübter Laster handelt. — Schließlich würde auch dann noch nicht von einer Wiederholung der Kirchenbuße die Rede sein, wenn der Verfasser tatsächlich seine Mahnung auch an solche gerichtet hätte, die nach beendeter Kirchenbuße rückfällig geworden wären. Denn trotz der Versagung einer zweiten Kirchenbuße hat die Kirche auch sie niemals vollständig preisgegeben, sondern ihrer persönlichen Buße stets die Möglichkeit der Verzeihung bei Gott in Aussicht gestellt[2].

---

[1] 15, 988.
[2] Vgl. Augustinus, ep. 153, 7, ML 33, 656.

II. Die Buße der Kleriker

In der berühmten Dekretale des Papstes Siricius an Himerius, Bischof von Tarragona, findet sich folgender Entscheid: Illud quoque par fuit providere, ut sicut pœnitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum, ita et post pœnitudinem ac reconciliationem nulli umquam laico liceat honorem clericatus adipisci, quia quamvis sint omnium peccatorum contagione mundati, nulla tamen debent gerendorum sacramentorum instrumenta suscipere, qui dudum fuerint vasa vitiorum[1]. Ähnlich spricht sich Leo I. aus: Alienum est a consuetudine ecclesiastica, ut qui in presbyterali honore aut in diaconii gradu fuerint consecrati, ii pro crimine aliquo sui per manus impositionem remedium accipiant pœnitendi, quod sine dubio ex apostolica traditione descendit secundum quod scriptum est: Sacerdos, si peccaverit, quis orabit pro illo? Unde huiusmodi lapsis ad promerendam misericordiam Dei privata est expetenda secessio, ubi illis satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa[2]. Ebenso can. 12 der Synode von Karthago 401[3]: Si quando presbyteri vel diaconi in aliqua graviori culpa convicti fuerint, qua eos a ministerio necesse sit removeri, non eis manus tamquam pœnitentibus vel tamquam fidelibus laicis imponatur.

Diese Bestimmungen schließen erhebliche Schwierigkeiten in sich, so daß in bezug auf ihre Erklärung eine ziemliche Verwirrung herrscht. Eine Reihe von Forschern nimmt auf Grund der Erklärung Leos an, daß die Geistlichen der höheren Grade normalerweise von jeher nicht der öffentlichen Kirchenbuße unterworfen worden wären[4].

[1] Ep. 1, 14 ad Himer., Mansi III, 660.
[2] Ep. 167 ad Rustic., inquis. 2. Mansi VI, 401.
[3] Mansi III, 728.
[4] So Aubespine, Observationes in S. Optatum, bei ML 11, 1170 ff.;

Die Meinung ist aber geschichtlich unhaltbar. Schon Morinus[1] hat den unwiderleglichen Beweis dafür erbracht, daß in den ersten Jahrhunderten vielfach die Geistlichen ebenso wie die Laien die öffentliche Buße übernehmen mußten. Zahlreiche unzweideutige Zeugnisse dieser Art finden sich z. B. bei Cyprian. So beklagt sich der Kirchenvater in ep. 64, 1[2] über den Bischof Therapius, daß er dem ehemaligen Presbyter Viktor, antequam pœnitentiam plenam egisset . . ., inmaturo tempore et præpostera festinatione pacem dederit. Er hätte sich damit in Widerspruch zu dem gemeinsamen Konzilsbeschluß gesetzt. Danach hat also die Synode von Karthago im Jahre 251 die öffentliche Buße gleichmäßig für Laien und Geistliche festgesetzt. In ep. 65, 1 (721) entrüstet er sich über den ehemaligen Bischof Fortunian, der post gravem lapsum ruinæ suæ sich wieder das Bischofsamt anmaße: Cum debeat satisfacere et ad Dominum exorandum diebus ac noctibus lacrimis et orationibus et precibus incumbere, audet sibi adhuc sacerdotium, quod prodidit, vindicare. Am Schluß des Briefes faßt er die Pflicht der Gefallenen, zu denen er auch Fortunian rechnet, nochmals dahin zusammen, daß sie satisfactionibus immorantes et Domini misericordiam deprecantes ad ecclesiam pulsent, ut recipi illuc possint, ubi fuerunt — kein Zweifel, daß es sich hier um die öffentliche Buße handelt. Deutlich spricht ferner ep. 67, 6 (740) in bezug auf den ähnlichen Fall der spanischen Bischöfe Basilides und Marcian, die in der Verfolgung den Glauben verleugnet hatten und trotzdem das bischöfliche Amt weiter für sich in Anspruch nahmen. Es sei klar, macht Cyprian geltend, daß „solche Menschen weder der Kirche Christi vorstehen noch Gott Opfer darbringen dürften", wo alle Bischöfe auf der ganzen Welt darin einig wären und auch der durch das Martyrium gekrönte

---

Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der kath. Kirche V, 2. Mainz 1829, 281; anscheinend auch Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der katholischen Kirche. Mainz 1883, 125 f.

[1] A. a. O. l. 4 c. 12 p. 134 ff.

[2] Ed. Hartel II, 717.

Bischof von Rom, Cornelius, bestimmt hätte: eiusmodi homines ad pœnitentiam quidem agendam posse admitti, ab ordinatione autem cleri atque sacerdotali honore prohiberi. Daß die hier geforderte Buße vollständig dieselbe war wie die Laienbuße, zeigt er ein paar Zeilen vorher, wo er bemerkt, daß Basilides anfänglich sich schon zur Buße entschlossen und das bischöfliche Amt niedergelegt hätte Deum deprecans et satis gratulans, si sibi vel laico communicare contingeret[1]. Für die Folgezeit wird die öffentliche Buße für Geistliche bezeugt durch can. 76 der Synode von Elvira (306)[2], wonach ein Diakon, von dem eine früher begangene Todsünde bekannt wird, acta legitima pœnitentia nach drei Jahren die Kommunion empfangen soll. Daß auch im Morgenland dieselbe Praxis befolgt wurde, zeigt can. 1 von Neocäsarea (314 bis 325)[3]: Wenn ein Priester heiratet, soll er seines Amtes entsetzt werden; wenn er aber Unzucht treibt oder Ehebruch begeht, soll er gänzlich ausgeschlossen und zur Buße angetrieben werden. *(ἐξωθεῖσθαι αὐτὸν τέλεον καὶ ἄγεσθαι αὐτὸν εἰς μετάνοιαν).* Die „vollständige Ausschließung" ist die Exkommunikation im Gegensatz zur bloßen Ausschließung vom Klerus. Auf die öffentliche Buße ist vielleicht der 62. apostolische Kanon zu beziehen, der über einen Kleriker, welcher den Namen Christi verleugnet, die Exkommunikation verhängt und ihm nach geleisteter Buße die Laien-

[1] Vgl. dazu noch ep. 55, 11 (631) über den Fall des Bischofs Trofimus und ep. 24 u. 25 (536—538) über die Buße des Presbyters Felix. — Aubespine (a. a. O. 1173) glaubt, diese cyprianischen Zeugnisse damit abtun zu können, daß er die von den Bischöfen und Presbytern verlangte Buße nicht als die öffentliche Kirchenbuße betrachtet wissen will, sondern bloß als äußere Bekundung des Bußschmerzes. Doch schon eine flüchtige Betrachtung der Texte zeigt das Unmögliche dieser Annahme. Dagegen braucht das von Morinus angeführte Zeugnis des Papstes Cornelius nicht notwendig auf die öffentliche Buße bezogen zu werden. Der Papst erzählt in seinem Schreiben an den antiochenischen Bischof Fabius, daß einer der drei Bischöfe, die den Novatian geweiht hatten, mit lautem Weinen sein Vergehen vor dem ganzen Volke bekannte und dann als Laie wieder aufgenommen wurde. (Bei Eusebius, Hist. eccl. VI, 43. Ed. Schwartz-Mommsen II, 2, 618.)

[2] Mansi II, 18.

[3] Mansi II, 539.

kommunion zusagt *(μετανοήσας δὲ ὡς λαϊκὸς δεχθήτω)*[1]. Das *μετανοήσας* könnte allerdings auch die Deutung auf eine private Buße zulassen.

Wie sind nun aber den aufgeführten Dokumenten gegenüber die Dekrete der Päpste Siricius und Leo zu erklären? Morinus[2] möchte, ohne jedoch die Möglichkeit anderer Deutungen abzuweisen, das Gesetz nur in dem Sinne nehmen, daß Priester und Diakone zur Buße nicht zugelassen werden dürften, solange sie im Amte wären. Dagegen hätte es nicht mehr Geltung gehabt für abgesetzte Kleriker, da diese ja durch die Absetzung Laien geworden wären. Das Verbot der Klerikerbuße hätte m. a. W. nur die Bedeutung gehabt, daß Priester und Diakone, wenn sie sich schwerer Vergehen schuldig gemacht hätten, sich nicht durch Übernahme der Kirchenbuße die Wiedereinsetzung in ihr Amt hätten verdienen können. In neuerer Zeit ist Hinschius, anscheinend unbeeinflußt von Morinus, für diese Erklärung mit Nachdruck eingetreten[3]. Die Meinung hat tatsächlich etwas Bestechendes. Sie würde nicht nur die aufgeworfene Schwierigkeit glatt lösen, sondern scheint auch dem Tenor der päpstlichen Erlasse gerecht zu werden. Diese sprechen nämlich nicht davon, daß die Kleriker „von der Buße befreit sind" oder daß sie der Buße „nicht unterworfen werden dürfen". Es heißt vielmehr bei Siricius: pœnitentiam agere cuiquam n o n c o n c e d i t u r clericorum, m. a. W. den Klerikern kommt die Wohltat der Buße nicht zu. Und ähnlich erklärt Leo es als der kirchlichen Gewohnheit widersprechend, daß Presbyter und Diakone per manus impositionem r e m e d i u m accipiant pœnitendi. Nach derselben Richtung scheint auch das von ihm verwertete Schriftargument 1 Sam 2, 25 zu weisen: Sacerdos, si peccaverit, quis orabit pro illo? Anscheinend wird damit doch gesagt, daß der Priester in bezug auf die Buße in einer ungünstigeren Lage ist als die Laien.

[1] Bei Hefele I, 819.
[2] A. a. O. 136.
[3] System des kath. Kirchenrechts, 4. Bd. Berlin 1888, 740 A. 5. Im 1. Bd. (S. 39) ist er, wie er selbst bemerkt, noch der Meinung gefolgt, die ein absolutes Verbot der Klerikerbuße annimmt.

Die Auffassung ist aber gleichwohl nicht haltbar. Schon der Wortlaut der leonischen Entscheidung spricht gegen sie. Hätte der Papst durch sie vorab betonen wollen, daß den sündigen Klerikern jede Aussicht auf Wiedererlangung ihres Amtes abgeschnitten wäre, dann hätte er sicher diesem Gedanken direkten Ausdruck verliehen. Tatsächlich sagt er aber nur, die kirchliche Gewohnheit kenne nicht die Anwendung der öffentlichen Buße bei Presbytern und Diakonen, und stellt als Ersatz für sie die privata secessio hin. Eine unbefangene Betrachtungsweise muß zugeben, daß es ihm um diese Gegenüberstellung und um nichts anderes zu tun ist. Die erstgenannte Erklärung ist zwar nicht absolut unmöglich, muß aber erst gewaltsam in den Text hineingetragen werden, der an sich keinen Anhaltspunkt dafür gewährt. Dasselbe gilt von dem angeführten can. 12 der Synode von Karthago 401[1].

Wichtiger aber als diese Textinterpretation ist die Tatsache, daß wir andere unzweideutige Zeugnisse für die Unzulässigkeit der Priesterbuße haben. Da kommt vor allem die Entscheidung der unter dem Vorsitz des Papstes Miltiades (Melchiades) gefeierten Synode von Rom (313) gegen Donatus von Casä Nigrä, eines der Häupter des Donatismus, in Betracht. Nach dem Bericht des Optatus von Mileve[2] verurteilte die Synode den Donatus: quod confessus sit se rebaptizasse et episcopis lapsis manum imposuisse, quod ab ecclesia alienum est. Man hat nun allerdings viel darüber gestritten, was unter der hier beanstandeten Handauflegung zu verstehen sei. Morinus will mit andern in ihr nicht die Buße, sondern die Ordination erblicken, so daß Donatus ebenso wie wegen Wiederholung der Taufe wegen Wiederholung der Weihe verurteilt worden wäre[3]. Es läßt sich gewiß nicht leugnen, daß die

[1] Nur der Text des Siricius, der das Verbot der Klerikerbuße auf eine Stufe stellt mit der Nichtzulassung der Pönitenten zur klerikalen Würde, läßt sich ungezwungen mit der ersten Deutung vereinbaren, ohne indes auch diese Deutung notwendig zu fordern.

[2] Contr. Parmen. Donatist. 1, 24. Ed. Ziwsa (C. S. E. L. 26), 21.

[3] A. a. O. p. 136. Desgleichen Hefele I, 199: „er hätte gefallenen Bischöfen

manus impositio an sich ebenso die Weihe wie die Buße besagen könnte. Aber in unserm Falle würde es sich bei der Deutung auf die Weihe um eine Reordination handeln, und es wäre doch sehr auffällig, daß das Moment der Wiederholung in der Sentenz nicht eigens betont worden wäre. Vor allem aber erscheint die Annahme aus inneren Gründen ausgeschlossen. Es hätte ja dem donatistischen Reinheitsprinzip direkt widersprochen, einen gefallenen Bischof — es handelt sich um Glaubensverleugnung während der Verfolgung —, dessen Vergehen durch die Reordination öffentlich dokumentiert worden wäre, weiter das bischöfliche Amt ausüben zu lassen. In späterer Zeit sind allerdings von den Donatisten Reordinationen vorgenommen worden, aber bei ganz anderer Situation. Es handelte sich dann um Geistliche, die außerhalb der donatistischen Gemeinschaft und somit in deren Augen ungültig getauft und geweiht worden waren und darum beim Übertritt beides, Taufe und Ordination, erhielten[1]. Da die Taufe auch nach donatistischer Auffassung jede Makel tilgte, bestand naturgemäß keine Schwierigkeit, den früher angeblich ungültig Geweihten nunmehr die rechtmäßige Weihe zu erteilen. Bei den gefallenen Bischöfen aber, denen Donatus die Hände aufgelegt hatte, konnte eine Wiedertaufe nicht in Frage kommen, da sie schon vor Ausbruch des Schismas, also auch in den Augen der Donatisten rechtmäßig getauft und geweiht waren[2].

So sehr eine Reordination gefallener Bischöfe gegen die

---

der kirchlichen Ordnung zuwider die Hände aufgelegt (zur Wiederbestätigung in ihrem Amte)".

[1] Augustinus hält z. B. dem Petilian vor, daß er einen Diakon Splendonius, der in der katholischen Kirche verurteilt worden war, wiedergetauft und zum Presbyter gemacht hätte. Contr. lit. Petil. 3, 38, 44, ML 43, 371. Über die Ausdehnung der Wiedertaufe auch auf die Kleriker vgl. De unico baptismo contr. Petil. 11, 19, ML 43, 605: baptismum Christi . . . non dubitant iterare; quin etiam, si quos, non solum laicos, sed et clericos, nec quoslibet clericos, verum et presbyteros et episcopos, etsi in illis ecclesiis baptizati sunt, quas apostoli labore proprio fundaverunt, si aliquo modo seductos ad se transferre potuerint, catechumenos faciunt.

[2] Eine eingehende und überzeugende Begründung der Ansicht, daß die Handauflegung in der Sentenz des Miltiades als Bußritus zu deuten ist, gibt Aubespine, a. a. O., 1167—1176. Von neueren Autoren stimmt ihm Batiffol bei. Études d'histoire 171 A. 1.

Grundsätze der Donatisten gewesen wäre, so sehr entsprach es ihrer Praxis, sündige Bischöfe und Priester zur Buße zu zwingen. Das bezeugt mit aller Deutlichkeit Optatus, der ihnen diese Praxis zum schwersten Vorwurf macht. Contr. Parmen. Donatist. 2, 21 p. 58: Sagittati sunt innocentes, exarmati fideles, honore nominis sui spoliati sunt sacerdotes. O impietas inaudita, quem iugulaveris, inter pœnitentiæ tormenta servare! Ferner ebd. 2, 24 p. 61: Invenistis pueros; de pœnitentia sauciastis, ne aliqui ordinari potuissent: agnoscite vos animas evertisse. Invenistis diaconos, presbyteros, episcopos; fecistis laicos: agnoscite vos animas evertisse. Besonders endlich 2, 25 p. 65: A vobis occisi sunt in honoribus Dei sacerdotes. Multis notum est et probatum persecutionis tempore episcopos aliquos inertia a confessione nominis Dei delapsos thurificasse, et tamen nullus eorum, qui evaserunt, aut manum lapsis imposuit aut, ut genua figerent, imperavit. Et facitis vos hodie post unitatem, quod a nullo factum est post thurificationem, cum scriptum est: ne tetigeritis unctos meos neque in prophetas meos manum miseritis (Ps 104, 15)[1].

Diese scharfe Anklage des Optatus ist nicht nur ein Zeugnis für die donatistische Praxis und ein Präjudiz für unsere Deutung der Sentenz des Miltiades, sondern beweist auch, daß Optatus und mit ihm die afrikanische Kirche ebenso wie die römische es für ungesetzlich hielt, die höheren Kleriker der Buße zu unterwerfen. Morinus[2] will allerdings diese Folgerung nicht gelten lassen. Das Ungeheuerliche, das Optatus in der donatistischen Praxis brandmarke, sagt er, sei nicht die Verhängung der Priesterbuße als solcher, sondern der

[1] Es handelt sich hier jedenfalls um ursprünglich donatistische Geistliche die zur Zeit des die Donatisten unterdrückenden Kaisers Konstantius zur Kirche zurückgekehrt waren, dann aber unter Julian dem Abtrünnigen, der die Donatisten begünstigte, wieder in deren Gewalt gekommen waren. So erklärt sich die ungeheure Zahl der Büßer, von denen Optatus spricht, so auch die Gegenüberstellung von post unitatem und post thurificationem: ihr Vergehen war nicht etwa Glaubensverleugnung, sondern die Rückkehr zur Einheit. Weil sie von Hause aus donatistisch gewesen, kam nicht die Wiedertaufe, sondern die Buße für sie in Betracht.

[2] A. a. O. 136.

Umstand, daß man sie über „innocentes" verhänge. Seine Entrüstung richte sich denn auch ebenso gegen die Grausamkeit, mit der die Laien unterschiedslos zur Buße gezwungen wurden. Zudem finde er auch in der Absetzung der Priester eine nicht mindere Härte als in ihrer Buße. Wenn demnach aus seiner Polemik die Unzulässigkeit der Priesterbuße gefolgert würde, dann müßte man ebenfalls aus ihr entnehmen, daß die Absetzung der Priester in der katholischen Kirche verboten gewesen wäre, was aller Geschichte ins Gesicht schlage. Der Einwand ist an sich berechtigt. Aber Morinus übersieht, daß Optatus in der allgemeinen Verurteilung der Ungerechtigkeit, die in der Verhängung der Buße über Unschuldige liegt, Gründe geltend macht, welche zugleich die Unerlaubtheit der Priesterbuße an sich beweisen. Dahin gehört die mehrfache Berufung auf Ps 104, 15: ne tetigeritis unctos meos neque in prophetas meos manum miseritis; sodann der Hinweis auf das Beispiel Sauls, dem trotz seiner schweren Vergehen der Herr die ihm einmal erteilte Salbung nicht genommen hätte, obwohl es ihn reute, den Saul zum König gesalbt zu haben. Et utique potuit Deus oleum, quod dederat, auferre. Sed cum voluit docere non debere contingi oleum etiam in peccatore, ipse qui dederat, pœnitentiam gessit. Igitur Deus si, ut te doceret, quod dedit, auferre non potuit, tu quis es, ut auferas, quod non dedisti? Noch deutlicher unmittelbar vorher: Docete, ubi vobis mandatum est radere capita sacerdotum, cum e contrario sint tot exempla proposita fieri non debere[1]. Das alles kann nichts anderes heißen, als daß die Ehrfurcht vor der auch im sündigen Priester verbleibenden Würde die Verhängung der Buße über ihn schlechtweg verbietet.

Eine Bestätigung dieser Auffassung finden wir auch bei Augustinus. Der Kirchenlehrer verteidigt gegenüber den Donatisten die Unverlierbarkeit des Weihecharakters. Die Weihe steht in dieser Beziehung auf einer Stufe mit der Taufe. Utrumque enim sacramentum est et quadam con-

[1] 2, 23 p. 60.

secratione utrumque homini datur: illud, cum baptizatur, istud, cum ordinatur; ideoque in catholica utrumque non licet iterari. Wenn daher Geistliche, die aus dem Schisma zur Kirche zurückkehrten, im Interesse des Friedens in ihrem Amt belassen würden, erhielten sie nicht von neuem die Ordination, und auch in dem Falle, wo es der Kirche gut schiene, sie nicht in ihren geistlichen Funktionen zu belassen, non eis tamen ipsa ordinationis sacramenta detrahuntur, sed manent super eos. Ideoque non eis in populo manus imponitur, ne non homini, sed ipsi sacramento fiat iniuria[1]. Die Handauflegung, von der hier die Rede ist, bezeichnet den Konversionsritus. Die übertretenden Häretiker brauchten nicht die öffentliche Buße zu übernehmen, sondern erhielten lediglich die Handauflegung, die bald als manus impositio ad accipiendum Spiritum, bald als manus impositio in pœnitentiam bezeichnet wurde[2]. Wenn nun schon diese Handauflegung an den Ordinierten nicht vorgenommen werden darf, um wieviel weniger kann es dann statthaft sein, sie der öffentlichen Buße zu unterwerfen! Bemerkenswert ist die Begründung, die der Kirchenlehrer gibt: Die Handauflegung, die dem übertretenden Geistlichen erteilt würde, wäre eine Entehrung des Sakraments der Weihe, ähnlich wie die Wiedertaufe einen Frevel gegen das Sakrament der Taufe darstellt. Er will damit sagen: Wenn man dem zur Kirche zurückkehrenden Geistlichen die Handauflegung erteilte, würde man dadurch bekunden, daß man ihn nicht mehr als Geistlichen ansähe, und daß somit das sacramentum ordinationis verlierbar wäre. So fest ist also das die Geistlichen von der Buße ausschließende Gesetz

---

[1] Contr. ep. Parm. 2, 13, 28, ML 43, 70 f. Ebenso De bapt. contr. Donatist. 1, 1, 2, ML 43, 109: redeuntes, qui, priusquam recederent, ordinati sunt, non utique rursus ordinantur; sed aut administrant, quod administrabant, si hoc ecclesiæ utilitas postulat; aut si non administrant, sacramentum ordinationis suæ tamen gerunt; et ideo eis manus inter laicos non imponitur.

[2] Über die in der alten Kirche allgemein übliche Konfundierung des Konversions- und des Firmritus vgl. Poschmann III, 18 f. A., ferner Galtier, Artikel Imposition des mains in Vacant-Mangenot, Dictionnaire de théologie cath. Tom. VII, 1397 ff.

eingewurzelt, daß seine Übertretung als iniuria gegen das Weihesakrament hingestellt werden kann.

Der augustinische Text zeigt übrigens, daß die Handauflegung als die rechtsverbindliche Form der Buße gewertet wird. Auch sonst ist das kirchliche Gesetz über die Unzulässigkeit der Klerikerbuße fast immer in die Form gekleidet, daß die Kleriker nicht die Handauflegung erhalten dürfen[1].

Um nunmehr zum Ausgangspunkt der Erörterung zurückzukommen, so können wir feststellen, daß sowohl in Rom wie in Afrika, und weil an der unter Miltiades abgehaltenen römischen Synode auch drei gallische Bischöfe teilnahmen[2], auch in Gallien im 4. Jahrhundert das die Geistlichen von der Kirchenbuße ausschließende Gesetz bestand. Aus den ersten drei Jahrhunderten stehen uns keine sicheren Zeugnisse mehr zur Verfügung[3]; aber wenn die römische Synode

[1] Frank (Die Bußdisziplin der Kirche, Mainz 1867, 487 f.) vertritt daraufhin sogar die Meinung, daß die Kleriker nach den kirchlichen Bestimmungen überhaupt nur von der Handauflegung, nicht aber von der öffentlichen Buße als solcher befreit gewesen wären. Das geht freilich zu weit, wie abgesehen von allem andern schon der Wortlaut in dem Erlaß des Siricius zeigt. Richtig dürfte nur sein, daß abgesehen von der Handauflegung die übrigen Funktionen der öffentlichen Buße freiwillig auch von Geistlichen geleistet werden konnten, wobei aber diese Leistungen rechtlich nicht als „Buße" gewertet wurden. [2] S. Optatus, a. a. O. 1, 23 p. 26.

[3] Batiffol (a. a. O. 103 f.) will aus den Philosophumena des Hippolyt 9, 12 entnehmen, daß Kallist die sündigen Bischöfe von der Pflicht der öffentlichen Buße befreit hätte. Tatsächlich aber spricht die in Frage kommende Anklage des Hippolyt nicht von der öffentlichen Buße, sondern von der Absetzung *(μὴ δεῖν κατατίθεσθαι)*. An der von der Leidenschaft diktierten Anklage wird überhaupt nur als wahrer Kern bestehen bleiben, daß Kallist lediglich verboten hat, aus nichtigen oder unzulänglichen Gründen Bischöfe abzusetzen. Vgl. Döllinger, Hippolytus und Callistus, Regensburg 1853, 134 und d'Alès, L'édit de Calliste, Paris 1914, 224. Ob zu seiner Zeit mit der Absetzung die öffentliche Buße verbunden gewesen ist, darüber ist aus dem Text nichts zu erfahren. — Als Beispiel für die öffentliche Buße eines Bischofs führt man den von Eusebius (Hist. eccl. 5, 28. Ed. Schwartz-Mommsen II, 1, 502) berichteten Fall des Confessors Natalius an (so Frank, a. a. O. 480). Dieser hatte sich verführen lassen, zur Sekte Theodots des Gerbers überzutreten und sich dort zum Bischof aufstellen zu lassen. Später kehrte er zur Kirche zurück, warf sich im Bußkleid und das Haupt mit Asche bestreut vor Klerus und Volk dem Papst Zephyrinus zu Füßen und bat um Wiederaufnahme. Offensichtlich nahm Natalius damit die Verdemütigungen, wie sie von öffentlichen Büßern verlangt wurden, freiwillig auf sich. Aber einmal steht es nicht fest, ob ihm auch die Handauflegung, das entscheidende rechtliche Merkmal der Kirchenbuße erteilt worden ist, und dann ist es über-

im Jahre 313 von dem Gesetz als einer in der Kirche selbstverständlichen Übung spricht, dürfen wir seine Geltung in noch beträchtlich höhere Zeit hinaufrücken. Unter diesen Umständen durfte Leo I. sich mit Recht auf die Tradition berufen, ungeachtet der Tatsache, daß ehedem mancherorts die entgegengesetzte Praxis gehandhabt worden war. So hatte ja auch im Ketzertaufstreit Papst Stephanus das Gewicht der Tradition geltend gemacht, obwohl Cyprian und sein Gesinnungsgenosse Firmilian darauf hinweisen konnten, daß in ihren Kirchen, in Afrika und Kleinasien, die entgegengesetzte Gewohnheit in Kraft sei[1].

Hinschius[2] führt gegen die Annahme eines absoluten Verbots der Priesterbuße noch ins Feld, daß in Rom selbst wenige Jahrzehnte nach Leo I. Papst Felix III. die zur Häresie abgefallenen Bischöfe, Priester und Diakone der öffentlichen Buße unterworfen hätte und sich also nach der herrschenden Annahme mit den Anordnungen seiner Vorgänger in Widerspruch gesetzt haben müßte. Das letztere wäre allerdings ebenso schwer denkbar, wie daß der Papst die Anordnungen seiner Vorgänger nicht gekannt hätte. Aber in Wirklichkeit ist in dem Erlaß von der eigentlichen Kirchenbuße auch nicht die Rede. Er lautet: usque ad exitus sui diem in pœnitentia iacere convenit nec orationi non modo fidelium, sed nę catechumenorum omnimodis interesse; quibus communio tantum in morte reddenda est[3]. Es ist die denkbar schwerste Strafe, die hier über die höheren Kleriker verhängt wird, viel schwerer als die für die Laien und niedern

haupt fraglich, ob man den in der Häresie zum Bischof Aufgestellten kirchlicherseits als Kleriker und nicht als Laien behandelt hat.

[1] Vgl. Poschmann, Die Sichtbarkeit der Kirche nach der Lehre des hl. Cyprian, Paderborn 1908, 84 f. — Die Stellung Cyprians in der Frage der Klerikerbuße entspricht übrigens durchaus seinem donatistischen Kirchenbegriff. Wenn der Priester durch ein schweres Vergehen seine priesterlichen Qualitäten verliert, dann untersteht er naturgemäß fortan auch dem allgemeinen Laiengesetz. Eine Begründung, wie sie Augustinus für die Unzulässigkeit der Priesterbuße gibt, hat in jener Auffassung keinen Platz. Die afrikanische Kirche des 4. Jahrhunderts ist denn auch bezeichnenderweise in diesem Punkte ebenso wie in der Frage der Wiedertaufe von Cyprian abgerückt und hat sich der römischen Auffassung angeschlossen.

[2] A. a. O. 741. [3] Ep. 7 ad univ. episcopos, Mansi VII, 1057.

Kleriker festgesetzte[1]. Aber von dem eigentlichen Merkmal der Kirchenbuße im rechtlichen Sinne, von der Handauflegung, ist im Gegensatz zu der genannten Bußbestimmung für die Laien und niederen Kleriker nichts gesagt. Da die Schuldigen das ganze Leben hindurch von jedem Gottesdienst ausgeschlossen waren, kamen ohnehin die Funktionen der öffentlichen Buße für sie nicht in Betracht. Das lebenslängliche „in pœnitentia iacere" konnte für sie nur privater Natur sein, ähnlich wie etwa die Buße der Rückfälligen, die auch erst vor dem Tode die Kommunion erhielten.

Die Strafbestimmung des Papstes Felix zeigt, daß das Verbot der Priesterbuße tatsächlich nicht ohne weiteres als eine Vergünstigung für die höheren Kleriker aufzufassen ist. An Strafe und Beschämung wird den Schuldigen nichts geschenkt. Die Zulassung zur Kirchenbuße wäre für sie im vorliegenden Fall offensichtlich eine Wohltat, und von hier aus wird es verständlich, daß Leo von dem remedium pœnitendi spricht und Siricius von dem non concedi pœnitentiam agere. Der Zweck des Gesetzes kann daher auch nicht oder doch nicht in erster Linie darin liegen, den Priesterstand vor der mit der Kirchenbuße verbundenen Diffamation zu schützen[2]. Denn diese war mit dem Vergehen als solchem, nicht erst mit der Buße gegeben, und die alte Kirche scheute sich nicht, die äußeren Konsequenzen daraus zu ziehen. Zwar war die Strafe für die gewöhnlichen Vergehen nicht so groß wie in dem schlimmen Fall, mit dem es Papst Felix zu tun hatte. Aber keineswegs lag die Sache so, daß die Kleriker bloß im geheimen Buße zu tun hatten und dann auf Grund dieser Buße und einer privat gespendeten Rekonziliation weiter ihr Amt ausüben durften. Vielmehr zog jedes grobe Vergehen, das bei den Laien die öffentliche Buße verlangte, bei dem Kleriker die Absetzung nach

[1] Vgl. oben 31 f.

[2] Die Frage, welches Motiv ursprünglich dem Gesetz zugrunde gelegen haben wird, ist nicht sicher zu beantworten. Vielleicht trifft die gleich zu erörternde Erklärung der Alten zu.

sich[1], eine Strafe, die naturgemäß auch in die Öffentlichkeit trat und für die Schuldigen viel empfindlicher war, als es die Verpflichtung zur Kirchenbuße gewesen wäre. Aus diesem Grunde sah denn auch die Kirche bei gewöhnlichen Vergehen von der Verhängung weiterer Strafen ab, insbesondere von der Exkommunikation, die als Wesensbestandteil der öffentlichen Buße sündige Laien traf. Die Strafe der Absetzung wurde als Äquivalent für die Exkommunikation gewertet.

Das erste Zeugnis dafür bietet der 25. apostolische Kanon mit der Bestimmung, daß ein auf Unzucht, Meineid oder Diebstahl betroffener Bischof, Presbyter oder Diakon abgesetzt, aber nicht exkommuniziert werden solle, damit das Bibelwort: non vindicabit Dominus bis in idipsum (Nahum 1, 9) beobachtet würde[2]. Bestätigt wird dieser Grundsatz von Basilius in can. 3 seines sogenannten kanonischen Briefes[3]: Ein Diakon, der nach der Weihe Unzucht verübt hat, ist des Diakonats zu entsetzen und in den Laienstand zu verweisen, nicht jedoch der Kommunion zu berauben. Denn es ist ein altes Gesetz *(ἀρχαῖος κανών)*, daß die Abgesetzten lediglich dieser Strafe unterworfen würden. Der Grund dafür sei einmal der Satz: non vindicabis bis in idipsum, dann aber auch folgende Erwägung: Der Laie, der durch die Exkommunikation seinen Platz unter den Gläubigen verliert, kann diesen Platz wiedererlangen, während der Diakon für immer abgesetzt bleibt; aus diesem Grunde soll es mit der Strafe der Absetzung sein Bewenden haben. Die Begründung ist lehrreich. Nicht um die klerikale Würde zu schonen, wird von der Exkommunikation abgesehen, sondern weil sie durch die noch schwerere Strafe der Absetzung mehr als aufgewogen ist. Außerdem ist klar ausgesprochen, daß die Absetzung eine dauernde ist und nicht etwa bloß den Sinn einer zeitlich begrenzten Suspension hat.

---

[1] Wir nehmen hier das Wort Absetzung im weiteren Sinne als dauernde Entziehung der Amtsvollmachten, ohne die späteren kirchenrechtlichen Unterscheidungen von depositio, degradatio u. dgl. zu berücksichtigen.

[2] Bei Mansi II, 807.

[3] Ep. 188 ad Amphiloch., MG 32, 671; vgl. can. 51, ep. ad Amphiloch. 217, ebd. 796.

Die Anwendung des dargelegten Grundsatzes finden wir auch in den abendländischen Bußverordnungen immer wieder bezeugt. Ich weise zunächst hin auf zwei Entscheidungen des Papstes Siricius. Nach der ersten sollen Priester und Diakone, die nach der Weihe unerlaubterweise den ehelichen Verkehr fortgesetzt haben, wenn sie es aus Unkenntnis des Gesetzes getan, in ihrem Amte verbleiben dürfen, jedoch ohne Aussicht auf Beförderung; falls sie jedoch ihr Tun mit dem Hinweis auf das Alte Testament zu rechtfertigen suchten, noverint se ab omni ecclesiastico honore, quo indigne usi sunt, apostolicæ sedis auctoritate dejectos; wenn sie aber gar weiter so lebten, iam nunc sibi omnem per nos indulgentiæ aditum intelligant obseratum[1]. Daß die auf Unwissenheit beruhende Verfehlung milde beurteilt wird, entspricht der gleichen Praxis bei der Laienbuße. Die bewußte Verfehlung — darauf kommt es hier an — zieht die Absetzung nach sich. Noch klarer ist die andere Verordnung des Papstes[2], wonach ein Kleriker, der eine Witwe heiratet oder selber eine zweite Frau nimmt, omni ecclesiasticæ dignitatis privilegio mox nudetur laica sibi tantum communione concessa. Quam ita demum poterit possidere, si nihil postea, propter quod hanc perdat, admittat. Also die Strafe ist zunächst Absetzung ohne Exkommunikation. Aber falls der Abgesetzte sich künftig noch anderer Vergehen schuldig machen sollte, wird auch diese über ihn verhängt werden. Im Anschluß an Siricius verordnet auch Innozenz I.[3], daß Presbyter und Diakone, denen Unenthaltsamkeit nachgewiesen ist, omni honore ecclesiastico priventur nec admittantur accedere ad ministerium. Nur solchen, die den Erlaß des Siricius noch nicht kennen sollten, dürfte nach dessen Verordnung die ignorationis venia gewährt werden. Für Afrika bestätigt uns der zu Anfang angeführte can. 12 der Synode von Karthago 401[4], daß bei Presbytern und Diakonen die Absetzung die normale Strafe für eine gravior culpa darstellt, und daß anderseits neben der

[1] Ep. 1, 7 ad Himer., Mansi III, 658 f. [2] Ebd. n. 9 p. 660.
[3] Ep. 3, 1 ad Exsuper., Mansi III, 1038 f. [4] Oben 172.

Absetzung nicht noch die öffentliche Buße von ihnen zu verlangen ist.

Der Grundsatz „ne bis in idem" sicherte indes die Kleriker nicht in jedem Falle vor der Exkommunikation. Wie die vorhin genannten Verordnungen des Siricius zeigen, wurde ihnen nach einmal erfolgter Absetzung für etwaige weitere crimina auch die Laienkommunion entzogen. Und nicht nur dies. Wie bei besonders schweren Vergehen von den Laien eine wesentlich verschärfte Buße gefordert wurde, indem man sie zunächst verschiedene Jahre unter die Katechumenen verwies[1], so begnügte man sich auch bei qualifizierten Vergehen der Kleriker von vornherein nicht mit der bloßen Absetzung, verband mit ihr vielmehr sofort auch die Exkommunikation, gegebenenfalls sogar unter den schwersten Bedingungen, wie wir aus der Verordnung Felix III. gegen die zur Häresie abgefallenen Bischöfe, Priester und Diakone ersehen.

In der gallischen Kirche scheint man die Exkommunikation öfters neben der Absetzung verhängt zu haben, auch schon bei gewöhnlichen Kapitalvergehen; es fehlt indes auch nicht an Beispielen, wo man sich mit der Absetzung begnügte. Dazu gehört can. 4 der 1. Synode von Valence (374)[2], wonach Diakone, Presbyter und Bischöfe, die sich eines mortale crimen schuldig bekennen, a supradictis ordinationibus submovendi sunt; ferner can. 23 der 1. Synode von Orange (441)[3], wonach ein Diakon, der nach der Weihe mit seiner Frau unenthaltsam lebt, ab officio abiciatur. Gemäß can. 2 der Synode von Tours (461)[4] dürfen Priester und Leviten, die das eheliche Leben fortsetzen, keinen höheren Grad mehr erlangen, das heilige Opfer nicht mehr darbringen und als Diakone den heiligen Dienst nicht mehr vollziehen. Sufficiat his tantum, ut a communione non efficiantur alieni. Liegt hier eine mildere Form der Absetzung vor im Sinne einer dauernden Suspension ab officio, so daß die Schuldigen im Klerikalstande verbleiben dürfen, so verfügt can. 22 von Epaon[5] die vollständige Absetzung für jedes

[1] Vgl oben 31 ff., 93 f., 153 f. [2] Mansi III, 491. [3] Mansi VI, 439. [4] Mansi VII, 945. [5] Mansi VIII, 561.

Kapitalvergehen: Si presbyter aut diaconus crimen capitale commiserit, ab officii honore depositus in monasterium retrudatur, ibi tantummodo, quamdiu vixerit, communione sumenda. Hier begegnet uns zum erstenmal[1] der Fall, daß die Abgesetzten zur (privaten) Buße in ein Kloster verwiesen werden, ein Verfahren, das offenbar aus disziplinären Gründen eingeführt wurde. Die 3. Synode von Orleans (538) verhängt in can. 7[2] die gleiche Strafe über höhere (honorati) Kleriker, die sich des Ehebruchs schuldig gemacht haben. Die Einsperrung in ein Kloster scheint indes nicht immer ohne weiteres mit der Absetzung verbunden gewesen zu sein, wie man aus dem Kanon von Epaon, der sie für ein capitale crimen schlechthin festsetzte, entnehmen könnte. Derselbe can. 7 der 3. Synode von Orleans verordnet nämlich, daß ein wider seinen Willen geweihter Kleriker, wenn er nach der Ordination heiratet, ab officio quidem deponatur, sed non a communione pellatur, ohne daß von einer Verweisung ins Kloster die Rede ist. Kleriker dagegen, die freiwillig geweiht worden sind, sollen, wenn sie nachträglich heiraten, samt ihren Frauen exkommuniziert werden. Die gleiche Steigerung der Strafe je nach der Qualität des Vergehens zeigt der folgende can. 8 derselben Synode, der für Diebstahl und Fälschung (falsitas), die ein Kleriker begeht, quia capitalia et ipsa sunt crimina, Degradation vom Ordo bei Gewährung der Kommunion festsetzt, während der meineidige Kleriker mit zweijähriger Exkommunikation bestraft werden soll.

Absetzung und Exkommunikation werden ferner bestimmt durch can. 14 der 2. Synode von Arles (443 oder 452)[3] für Kleriker, die Geld auf Zinsen leihen, fremdes Eigentum pachten oder um schmutzigen Gewinnes willen ein Geschäft treiben. Can. 4 von Angers (453)[4] verordnet gegen Kleriker, die an der Auslieferung ihrer Städte an die Feinde mitgewirkt haben: non solum a communione habeantur alieni, sed nec

[1] Can. 50 von Agde, der fast wörtlich dieselbe Verordnung bringt, ist unecht und mit einer Reihe anderer canones erst später den Beschlüssen der Synode angereiht worden. Vgl. Hefele II, 650.

[2] Mansi IX, 14. [3] Mansi VII, 880. [4] Mansi VII, 901.

conviviorum quidem admittantur esse participes. Hier tritt also wegen der besondern Schwere des Verbrechens neben dem Ausschluß von der Eucharistie noch die sogenannte große Exkommunikation in Kraft. Die Synode von Tours (461) verbietet in can. 4[1] den Klerikern unter Strafe der Exkommunikation den vertrauten Verkehr mit fremden Frauenpersonen; in can. 5 verhängt sie dieselbe Strafe über einen Kleriker, der sein Amt verläßt und ein Laienleben führen will oder in den Kriegsdienst eintritt — die bloße Absetzung wäre hier gegenstandslos. Die 1. Synode von Orleans (511) verordnet in can. 9[2] ganz allgemein: Si diaconus aut presbyter crimen capitale commiserit, simul et officio et communione pellatur. Hier wird also die Exkommunikation gefordert, wo die Synode von Epaon die lebenslängliche Verweisung in ein Kloster vorsieht.

Es fragt sich, ob die in diesen Bestimmungen verlangte Exkommunikation nicht auch die Verhängung der öffentlichen Buße bedeutet. Morinus[3], Hinschius[4], Schmitz[5] bejahen die Frage, indem sie die öffentliche Buße als das selbstverständliche Mittel zur Aufhebung der Exkommunikation betrachten. Allein es darf nicht übersehen werden, daß die alte Kirche auch eine Exkommunikation ohne die Pflicht der öffentlichen Buße kannte[6]. Auch die römischen Verordnungen sehen, wie wir festgestellt haben, die Exkommunikation für höhere Kleriker vor, obwohl hier das Gesetz, das sie von der öffentlichen Buße ausschließt, sicher in Kraft ist. Weil es nun schwer anzunehmen ist, daß man in Gallien dies Gesetz nicht gekannt haben soll, und weil anderseits die dortigen Synodalbestimmungen immer nur von der Exkommunikation neben der Absetzung, niemals aber von der öffentlichen Buße sprechen, möchte ich, ohne es als sicher

---

[1] Mansi VII, 945.

[2] Mansi VIII, 353.

[3] A. a. O. 134.

[4] A. a. O. 740: „Wie diese (die Laien), um die Wiederaufnahme in die Kirche zu erlangen, sich der öffentlichen Buße unterziehen mußten, so hatten auch die exkommunizierten Kleriker dieselbe auf sich zu nehmen.

[5] A. a. O. 134 ff. [6] S. oben 149.

behaupten zu wollen, doch meinen, daß auch sie nur die Exkommunikation ohne Kirchenbuße fordern.

Eine nicht zu leugnende Schwierigkeit steht allerdings dieser Auffassung entgegen in can. 4 der 1. Synode von Orange[1], wiederholt von can. 29 der 2. Synode von Arles[2]: Pœnitentiam desiderantibus clericis non esse negandam. Es wird hier, anscheinend im Widerspruch zu dem römischen Gesetz, direkt verboten, den Klerikern die Buße zu versagen[3]. Die Annahme, die Aubespine[4] als möglich hinstellt, daß unter den Klerikern nur die niederen Kleriker zu verstehen wären, ist eine unstatthafte Ausflucht, da sonst die Synoden selbst diese Einschränkung hätten machen müssen. Beachtenswert dagegen ist eine andere Erklärung, die derselbe Forscher[5] und mit ihm übereinstimmend auch Sirmond[6] gibt, wonach es sich in der Verordnung nicht um die Buße für Kapitalsünden, sondern um die aus Devotion übernommene Buße in Todesgefahr handele, wie sie von den Gläubigen allgemein verlangt wurde[7]. Tatsache ist, daß beide canones die Buße in Todesgefahr betreffen. In beiden Synoden geht ihnen unmittelbar voraus die Verordnung über die Behandlung der sterbenden Laien; die Synode von Arles läßt dazu noch besonders durch ein eingefügtes „etiam" erkennen, daß es sich bezüglich der Kleriker um dieselbe Frage handelt wie vorher bezüglich der Laien — pœnitentiam desiderantibus etiam clericis non negandam. Gewiß war nach dem strengen Gesetz auch die Gewährung der Krankenbuße an Geistliche nicht zulässig, und die Tatsache, daß die beiden Synoden sich veranlaßt fühlten, diese Gewährung zur Pflicht zu machen, zeigt, daß Bedenken gegen sie bestanden und daß man wenigstens teilweise die andere Praxis befolgt hat. Für die Gewährung sprach offenbar das Mitleid mit den sterbenden Klerikern, denen man die sonst allen offenstehende Wohltat

---

[1] Mansi VI, 437.
[2] Mansi VII, 882.
[3] Arnold (Cäsarius von Arelate, 375 A. 1194) findet demgemäß beim Vergleich dieser Verordnung mit der Dekretale des Siricius „den Widerspruch einer strengeren römischen und einer nachsichtigeren gallischen Auffassung".
[4] Observationes in Optatum, ML 11, 1174. [5] Ebenda.
[6] Nota bei Mansi VI, 444 f. [7] Vgl. oben 85.

der kirchlichen Buße nicht entziehen wollte, und die Erwägung, daß die Bußgesetze ursprünglich doch nur für Kapitalsünder und nicht für unbescholtene Christen bestimmt wären, durfte den gallischen Konzilsvätern tatsächlich ihr milderes Verfahren erlaubt erscheinen lassen. Daß wir uns mit dieser Deutung im Gedankenkreis der alten Kirche bewegen, zeigt can. 9 der Synode von Gerunda (517)[1], wonach jemand, der unter dem Druck der Krankheit die pænitentiæ benedictio oder das viaticum empfangen hat, ohne daß schwere Vergehen auf ihm lasten, et postmodum reconvalescens caput pænitentiæ in ecclesia publice non subdiderit, zum Klerus zugelassen werden darf. Hier wird also die aus Devotion übernommene Krankenbuße als pænitentiæ benedictio in bezug auf ihre rechtlichen Folgen klar von der eigentlichen Buße unterschieden. Die Genesenen brauchten, wenn es sich nur um jene pænitentiæ benedictio handelte, auch nicht, wie es sonst gefordert wurde, sich nachträglich der öffentlichen Buße zu unterziehen. Demgemäß liegt es wenigstens nahe, daß auch die gallischen Synoden den mit der Krankenbuße versehenen Klerikern für den Fall ihrer Genesung nicht die öffentliche Buße zugedacht haben werden[2]. — Doch wie es sich auch immer damit verhalten haben mag, jedenfalls darf bei der Sonderstellung, die der Krankenbuße zukommt, aus ihrer Gewährung an die Kleriker nicht der Schluß gezogen werden, daß in Gallien die Klerikerbuße überhaupt in Übung gewesen ist. Im Gegenteil deuten die Bedenken, die man sogar gegen die Krankenbuße der Kleriker hatte, darauf hin, daß diese von der regulären Buße ebenso wie in Italien und Afrika ausgeschlossen waren.

Anscheinend in Widerspruch mit den bisher erörterten

[1] Mansi VIII, 550; s. oben 150.

[2] Sirmond (a. a. O.) führt zur Erklärung noch cap. 10 der 13. Synode von Toledo (683) an (Mansi XI, 1071 f.): ut stante priscorum canonum sanctione, quicumque pontificum vel sacerdotum deinceps per manus impositionem pænitentiæ donum exceperint nec se mortalium criminum professione notaverint, tenorem retentandi regiminis non amittant, sed per metropolitanum reconciliatione pænitentium more suscepta solita compleant ordinis sui officia vel cetera mysteriorum sibi credita sacramenta. Es handelt sich um einen Bischof, der ebenfalls auf dem Krankenbett die Buße übernommen hat.

Strafbestimmungen für Kleriker stehen zwei canones der spanischen Synode von Lerida (524 oder 546)[1]. Nach can. 1 wird für Kleriker, die dem Altare dienen, wenn sie in einer belagerten Stadt zu den Waffen greifen und Blut vergießen, als Strafe festgesetzt: duobus annis tam officio quam communione priventur: ita ut his duobus annis vigiliis, ieiuniis, orationibus et eleemosynis pro viribus, quas Dominus donaverit, expientur et ita demum officio vel communioni reddantur, ea tamen ratione servata, ne ulterius ad officia potiora promoveantur. Ähnlich can. 5: Hi, qui altario Dei deserviunt, si subito in flenda carnis fragilitate corruerint et Domino respiciente digne pœnituerint, ita mortificato corpore cordis contriti sacrificium Deo offerant, maneat in potestate pontificis vel veraciter afflictos non diu suspendere vel desidiosos prolixiore tempore ab ecclesiæ corpore segregare, ita tamen, ut sic officiorum suorum loca recipiant, ne possint ad altiora officia ulterius promoveri. Quod si iterato velut canis ad vomitum reversi fuerint, non solum dignitate officii careant, sed etiam sanctam communionem nisi in exitu non percipiant. — Die Synode verhängt danach beidemal anstatt der Absetzung oder wenigstens der dauernden Enthebung von den geistlichen Amtsfunktionen nur eine zeitlich beschränkte Suspension. Man könnte den Grund dafür zunächst in einer milden Beurteilung der in Frage stehenden Vergehen vermuten. Im ersten Falle handelt es sich nur darum, daß Geistliche wider ein spezielles Standesverbot sich an dem sonst erlaubten Kampf zur Verteidigung der Vaterstadt beteiligt haben, in dem andern Fall weist der Ausdruck „subito in flenda carnis fragilitate" darauf hin, daß das Vergehen bloß auf Schwäche zurückgeführt wird. Aber auf der anderen Seite wird hier wie dort mit Nachdruck eine schwere Buße verlangt und vor allem die Exkommunikation mit der Suspension verbunden, wo wir sonst die Exkommunikation nur als Verschärfung der Strafe bei besonders schweren Vergehen angewandt finden. Deswegen müssen die

[1] Mansi VIII, 612 f.

Vergehen doch als wirkliche crimina beurteilt worden sein. Manche meinen, daß in der spanischen Kirche im Widerspruch zur römischen Praxis die Geistlichen sich durch Leistung der öffentlichen Buße die Wiedereinsetzung in ihr Amt verdienen konnten[1]. Ich vermag dem aber nicht beizustimmen. Zunächst ist es schwer anzunehmen, daß die Synode — Lerida liegt in der Provinz Tarragona — die Verordnung des Papstes Siricius, die gerade an diese Kirche gerichtet war, so gänzlich sollte außer acht gelassen haben. Zudem hatte nicht lange vorher Papst Hormisdas in einem Schreiben an die spanischen Bischöfe das Verbot, Pönitenten in den Priesterstand aufzunehmen, nachdrücklich erneuert, und zwar mit der bekannten Begründung, daß ein öffentlich Diffamierter als Priester unmöglich sei[2], eine Begründung, die ebenso, ja noch mehr zutrifft für einen Priester, der nach der Weihe öffentlich Buße getan hätte. Abgesehen davon aber geht auch aus den Bestimmungen der beiden canones gar nicht hervor, daß sie die öffentliche Buße verlangen. Sowohl das „expiare vigiliis, ieiuniis, orationibus et eleemosynis" wie das „digne pænitere" gestatten ebensogut die Deutung auf eine private Buße, zu der die Schuldigen während der Suspension und Exkommunikation verpflichtet würden. Erinnern wir uns, wie gerade die spanische Kirche den Begriff der öffentlichen Buße scharf abgegrenzt hatte und als ihr Kennzeichen ausdrücklich das cilicium und damit die Einreihung in den Stand der Büßer hingestellt hatte[3]. Davon ist in den canones von Lerida mit keiner Silbe die Rede. Wir werden mithin den in ihnen ausgedrückten Tatbestand so fassen dürfen, daß die sündigen Kleriker anstatt mit der Absetzung mit zeitlich begrenzter Suspension und Exkommunikation bestraft wurden sowie mit dem Verbot des Aufrückens in höhere Weihegrade, aber nicht die öffentliche Buße zu leisten brauchten. Ob dies Verfahren auch sonst in Spanien geübt worden ist, dürfte sich nicht feststellen lassen.

---

[1] So z. B. Arnold, a. a. O. 374 f. A. 1194 und Tixeront in L'université catholique, Nouv. série Tom. 70 (1912), 54.

[2] Ep. 25, 1, Mansi VIII, 431; vgl. oben 68.

[3] S. 1. Synode von Toledo can. 2 und 3. Synode von Toledo can. 12, oben 148 und 158.

Die Abweichung von der römisch-gallischen Praxis wird uns übrigens nicht zu sehr befremden. Auch in der gallischen Kirche jener Zeit herrscht, wie wir sahen, keine vollkommen einheitliche Auffassung, indem bald die bloße Absetzung, bald Absetzung und Exkommunikation verhängt wird. Zudem läßt die Tatsache, daß die verschiedensten Synoden dieser Zeit auf die Absetzung schwersündiger Geistlicher dringen, vermuten, daß vielfach eine mildere Praxis befolgt worden sein wird. Sehr lehrreich für die ganze Frage ist der Fall des Bischofs Contumeliosus von Riez, eines Zeitgenossen und Suffragans des heiligen Cäsarius.

Contumeliosus war auf der Synode zu Marseille (533) angeklagt, multa turpia et inhonesta, d. h. Fleischesvergehen verübt zu haben. Durch Zeugen überführt, gestand er selbst öffentlich, se graviter in Deum et in ordine pontificali peccasse. Die Synode bestimmte darauf, daß er ad agendam pœnitentiam vel ad expianda ea, quæ commiserat, in ein Kloster verwiesen werden sollte, wozu er sich reumütig bereit erklärte[1]. Von einer Absetzung ist nichts gesagt, wie auch nicht die Wahl eines Nachfolgers veranlaßt wurde, die im Falle der Absetzung nötig gewesen wäre. Die Akten der Synode wurden sodann nach Rom geschickt. Papst Johann II. antwortete in drei kurzen Schreiben[2], von denen eins an Cäsarius, eins an die gallischen Bischöfe und eins an den Klerus der Diözese Riez gerichtet ist. Der Papst erklärt darin kraft seiner Autorität den Contumeliosus für abgesetzt[3], bestimmt, daß er zur Buße in ein Kloster verwiesen wird, und ernennt zugleich für die Kirche von Riez einen Visitator, der sie bis zur Neubesetzung des bischöflichen Stuhles verwalten soll. Zur Begründung seines Absetzungsdekrets fügt Johann II. eine Reihe älterer canones bei[4]. Cäsarius seiner-

[1] Protokoll der Synode, abgedruckt bei Hefele II, 752. Die Akten der Synode wurden erst im 4. Dezennium des vorigen Jahrhunderts in einem Kodex der Darmstädter Bibliothek von Knust entdeckt.

[2] Bei Mansi VIII, 807 ff.

[3] Ab hodierno vel officio eum nostra censet removere auctoritas — Schreiben an die Bischöfe; ab episcopatus ordine nostra suspendit auctoritas — an Cäsarius.

[4] Außer dem früher angeführten Dekret des Siricius (ep. 1, 7 ad Himer.,

seits ergänzte diese päpstliche Begründung durch Anfügung von fünf weiteren canones, und zwar can. 9 von Nicäa und vier canones von gallischen Synoden[1], und ließ dann den päpstlichen Erlaß mitsamt den canones und einem längeren Begleitschreiben[2] seinen Konprovinzialen zukommen.

Aus diesem sehr temperamentvollen Schreiben fällt nun neues Licht auf den bisherigen Prozeß. Cäsarius ist danach von vornherein für die Absetzung gewesen, ist aber auf der Synode mit seinem Votum nicht durchgedrungen und hat sich zunächst mit der Verweisung des Schuldigen in ein Kloster begnügen müssen. Nachdem nunmehr das Urteil durch den Papst in seinem Sinne geändert worden ist, gibt er in dem genannten Schreiben mit offensichtlicher Spitze gegen die Bischöfe, die auf der Synode für das mildere Urteil gewesen waren, eine eingehende Begründung für die Notwendigkeit der Absetzung. Innere und äußere Gründe verlangten sie: Unangebrachte Milde sei für die Sünder verderblich, weil sie sich daraufhin nur zu leicht von der Buße dispensieren und ihre Wunden ungeheilt ließen. Vor allem aber falle die Autorität der canones ins Gewicht. Was so viele Konzilien der Vorzeit, insbesondere auch die 318 Väter von Nicäa, für notwendig erachtet hätten, dürfe jetzt nicht verachtet werden. Selbst wenn jemand viele Jahre hindurch die härteste Buße geübt hätte, dürfte von den kirchlichen Bestimmungen nicht abgewichen werden. Diese Bestimmungen setzten schon für Kleriker, die zu den eigenen Frauen zurückkehrten, die voll-

---

oben 185) sind es lauter orientalische Verordnungen, und zwar zitiert nach der Sammlung des Dionysius-Exiguus — das früheste nachweisbare Zitat aus dieser Sammlung überhaupt (Vgl. Maassen, Gesch. d. Quellen u. d. Literatur des can. Rechts im Abendlande bis zum Ausgang des Mittelalters I. Gratz 1870, 436): Der 25. und 29. apostolische Kanon, can. 1 von Neocäsarea und die canones 4 und 15 von Antiochien (341).

[1] Es sind die uns schon bekannten Verordnungen von 1. Valence can. 4., 1. Orleans can. 9, 1. Orange can. 23 und Epaon can. 22. Der nicäische Kanon, auf den Cäsarius wegen des hohen Ansehens der „318 Väter" besonderes Gewicht legt, verlangt zunächst nur die Absetzung solcher Priester, denen ein schon vor der Weihe begangenes crimen nachgewiesen wird. Aber es ergibt sich daraus ohne weiteres, daß dann erst recht für Vergehen nach der Weihe die Absetzung eintreten muß.

[2] Das mit „Ecce manifestissime constat" beginnende namenlose Aktenstück bei Mansi VIII, 811.

ständige Suspension vom Amte fest; um wieviel mehr müßte diese Strafe für Ehebrecher in Kraft treten. Und wenn nach den canones jemand, der freiwillig vollkommene Buße geleistet hätte, weder zum Bischof noch zum Priester geweiht werden dürfte, ille, qui invitus ad pœnitentiam agendam in monasterium mittitur et utique qui aliud quam pœnitens dicendus est, qua conscientia ad sacerdotium redire permittitur?

Für Cäsarius ist demnach ebenso wie für Papst Johannes die Absetzung schwer sündhafter Priester eine selbstverständliche Forderung des Kirchenrechts, die in dem vorliegenden Fall unbedingt durchgeführt werden muß. Die Mehrheit der Synodalen ist dagegen für eine mildere Behandlung und will sich ähnlich wie die Synode von Lerida mit einer zeitlich beschränkten Suspension und Buße begnügen. Deswegen führt Cäsarius zunächst die Autorität der canones, die unbedingt die Absetzung verlangen, gegen sie ins Feld. Sodann macht er als zweites Argument geltend das Gesetz, daß niemand, der öffentliche Buße getan, priesterliche Funktionen wahrnehmen dürfe. Damit will er offenbar seine Gegner festnageln, die selber den Contumeliosus zur Buße im Kloster verurteilt haben, indem schon mit Rücksicht auf diese Verurteilung zur Buße der Schuldige nicht mehr in sein Amt zurückkehren dürfte. Mit diesem Argument verläßt er allerdings den Boden strenger Rechtsbegründung. Denn die Zwangsbuße im Kloster, mag sie auch moralisch der öffentlichen Buße gleichzubewerten sein, ist deswegen noch nicht rechtlich mit ihr auf eine Stufe zu stellen. Ein „proprie pœnitens" ist Contumeliosus durch die Übernahme der Klosterbuße nicht geworden, und die Gegner des Cäsarius hatten recht, wenn sie durch ihr Urteil dem sündigen Bischof nicht für immer die Rückkehr in sein Amt versperrt zu haben glaubten. Cäsarius sucht den Unterschied zwischen den beiden Bußarten zu vertuschen; aber gerade die in dem zuletzt zitierten Satz eingeschobene Frage: et utique qui aliud quam pœnitens dicendus est? zeigt, daß die Gleichsetzung nicht so selbstverständlich ist.

Der Fall des Contumeliosus war mit dem Urteil des Papstes

Johannes noch nicht erledigt. Wie wir aus einem Schreiben des folgenden Papstes, Agapets I., an Cäsarius erfahren[1], kehrte der abgesetzte Bischof eigenmächtig zu seiner Kirche zurück und appellierte unter Berufung auf seine Unschuld an den Papst. Agapet nahm ihn im Gegensatz zu seinem Vorgänger in Schutz und setzte ein neues Gericht ein mit der Maßgabe, daß der Angeklagte bis zur Entscheidung von der Feier der Messe und der Verwaltung des Kirchenguts suspendiert sein, aber das Nötige zu seinem Lebensunterhalt aus dem Kirchenvermögen erhalten sollte[2]. Cäsarius erhielt einen Tadel, weil er trotz der eingelegten Berufung das Urteil vollstreckt hätte.

Der Ausgang der Sache ist unbekannt und für unsere Untersuchung auch von keinem Belang. Das gegensätzliche Verhalten der beiden Päpste ging nicht von der Rechtsfrage, sondern von der Tatfrage aus. Agapet, offenbar von Contumeliosus belogen, rechnete mit dessen Unschuld und erwartete daraufhin ein freisprechendes Urteil. Aber mit keinem Wort ist in seinem Schreiben angedeutet, daß er für den Fall wirklich erwiesenen Ehebruchs die Absetzung als eine zu schwere Strafe abgelehnt hätte.

Das Ergebnis, das wir aus dem Fall des Contumeliosus ziehen dürfen, lautet mithin: Sowohl die Päpste wie Cäsarius von Arles halten fest an dem alten Gesetz, daß höhere Kleriker wegen schwerer Vergehen abgesetzt werden müssen[3].

---

[1] Mansi VIII, 856.

[2] Auffallend ist, daß Agapet die Berufung annahm, wo doch vorher schon eine päpstliche Entscheidung vorlag. Die Erklärung haben wir wohl darin zu suchen, daß es sich bei dem Bericht an Papst Johannes und bei dessen Antwort nicht um ein förmliches Appellationsverfahren handelte, und daß demgemäß, wie Hefele (II, 755) meint, nach der Entscheidung des Papstes Johannes die Provinzialsynode ihrerseits die Absetzung aussprach. Daraufhin konnte Contumeliosus dann gegen diesen Entscheid Berufung einlegen. Jedenfalls geht es zu weit, wenn Arnold (a. a. O. 389 f.) in einseitiger Polemik gegen Agapet behauptet, dieser hätte ganz rechtswidrig die Appellation in einer schon von allen Instanzen abgeurteilten Sache angenommen, nur um den ihm kirchenpolitisch nicht genehmen Cäsarius zu demütigen. Die Annahme scheitert schon daran, daß Agapet auf die Beobachtung der formalen Seite beim Berufungsverfahren besonderes Gewicht legt und dem Cäsarius eine dahingehende Rechtsbelehrung erteilt.

[3] Für die feste römische Tradition in diesem Punkte vgl. auch Gelasius I,

Wir stoßen aber in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts auch in Gallien schon auf starke Bestrebungen, die Härte des Gesetzes wesentlich zu mildern.

Nach einer Seite findet Papst Agapet allerdings das Urteil gegen Contumeliosus auch für den Fall, daß seine Schuld erwiesen wäre, zu hart: Auch wenn der Angeklagte das Urteil nicht angefochten hätte, privatam magis potuit secundum canones expetere secessionem quam severitatem religionis excipere. Was ist unter dieser kanonischen privata secessio im Gegensatz zur severitas religionis zu verstehen? Agapet denkt zweifellos an das Dekret Leos I[1]. Nach diesem Dekret ist die privata secessio das Gegenstück zur öffentlichen Buße. Nun war Contumeliosus zwar nicht zur öffentlichen Buße verurteilt worden, sondern nur zur Bußleistung im Kloster, aber außerdem war über ihn in der zweiten Sentenz die Exkommunikation verhängt worden[2], und das ist es, was der Papst als ungesetzliche Anwendung der severitas religionis an dem Urteil tadelt[3]. Dieses Urteil entspricht zwar der gallischen Praxis, in der wir die Exkommunikation neben der Absetzung öfters bezeugt gefunden haben, nicht aber der römischen Ordnung, die abgesehen

---

ep. 9, 18 ad episcopos Lucaniæ (ML 59, 54), wo über schwer sündhafte Kleriker bedingungslos die Absetzung verfügt wird, cum maiorum veneranda constituta pronuntient huiusmodi, etiam si forte subrepserint, tam qui ante peccaverunt, detectos oportere repelli quam sacræ professionis oblitos prævaricatoresque sancti propositi procul dubio submovendos.

[1] Oben 172.

[2] Das ergibt sich aus dem Schreiben des Cäsarius an die Synodalen. Er hält diesen wegen ihrer unangebrachten Milde das abschreckende Beispiel Helis vor, der seine Söhne neglegenter castigavit, ut eos nec cædere nec excommunicare voluerit (Mansi VIII, 813). Daß er in der Ausdeutung des Vorgangs die Exkommunikation heranzieht, obwohl die biblische Erzählung keinen Anlaß dazu bietet, hat offenbar nur Sinn, wenn er die Exkommunikation gegen Contumeliosus angewandt wissen will.

[3] Der Ausdruck severitas zur Bezeichnung der Exkommunikation ist dem Sprachgebrauch der alten Kirche durchaus geläufig. Vgl. Augustinus, Contr. ep. Parm. 3, 1, 2: necessaria severitas; ebd. 3, 2, 13: non dormiat severitas disciplinæ; ebenso 3, 2, 16: nec in conservatione unitatis neglegit disciplinæ severitatem (ML 43 p. 83, 92 u. 94); ep. 22, 1, 5: severitas exercenda est in peccata paucorum; ep. 93, 2, 4: melius est cum severitate diligere quam cum lenitate decipere (ML 33 p. 92 u. 323); dazu Optatus, a. a. O. l. 7, 1: iudicandi severitas; ebd. 7, 7: nos iudices severos debere fuisse contenditis (Ed. Ziwsa 158 u. 180).

von ganz exorbitanten Fällen, wie es z. B. der dem Urteil des Papstes Felix zugrunde liegende war, den Abgesetzten die communio laica beließ[1]. Die privata secessio kann daher nur besagen, daß der Schuldige sich an einen stillen Ort zurückzog und dort, ohne von der Kommunion ausgeschlossen zu sein, für sein Vergehen private Buße tat. Naturgemäß boten die Klöster die beste Gelegenheit zu einem solchen Bußleben, und so ist es nicht auffallend, daß seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts die Verweisung in ein Kloster direkt mit der Absetzung verbunden wurde[2]. Doch scheint man auch diese Zwangsbuße im Kloster vorab noch unter den kanonischen Begriff der secessio privata gezogen zu haben. Nur so ist es wenigstens zu verstehen, daß Papst Johannes, nachdem er die Verweisung des Contumeliosus in ein Kloster verfügt hat, verlangt, er solle den Bischöfen, ut habeat pænitendi licentiam, petitorium dare[3].

Vom dogmengeschichtlichen Standpunkt aus interessiert uns besonders die Frage, ob diese private Buße der Geistlichen von kirchlichen Funktionen begleitet war und sakramentalen Charakter hatte. Zu beachten ist zunächst, daß sie ebenso wie die öffentliche Buße von der Kirche „erbeten" werden muß, wie die Erlasse der Päpste Leo und Johannes zeigen. Damit ist wenigstens eine kirchliche Gutheißung und Anerkennung dieser privaten Buße durch die Kirche gege-

[1] Vgl. oben 185. — Mit der Verhängung der Exkommunikation ist Cäsarius auch über den Entscheid des Papstes Johannes hinausgegangen. Dieser verlangte die Absetzung und die Verweisung in ein Kloster; von Exkommunikation aber ist bei ihm keine Rede. In dem Schreiben an die gallischen Bischöfe (Mansi VIII, 807) bemerkt er dagegen ausdrücklich: Prædictum autem Contumeliosum, ut habeat pænitendi licentiam, petitorium dare vobis censemus. Das ist offenbar dasselbe, was Leo mit dem „privata est expetenda secessio" fordert und wegen dessen Nichtbeachtung Agapet das Urteil des Cäsarius bemängelt. — Arnold (a. a. O.) hätte besser getan, diesen Sachverhalt klar herauszustellen, als so voreilig die Stellungnahme Agapets auf gewissenlose Ränke zurückzuführen.

[2] S. oben 187.

[3] S. oben A. 1. — Kober (Die Deposition und Degradation nach den Grundsätzen des kirchl. Rechts. Tübingen 1867, 74) greift daher m. E. daneben, wenn er die Beanstandung, die Papst Agapet an dem Urteil über Contumeliosus macht, darin findet, daß dieser zwangsweise in ein Kloster verwiesen worden wäre, wo es ihm nach den geltenden Kanones freigestanden hätte, „zwischen der Privatbuße und der Klosterhaft zu wählen".

ben. Im übrigen aber ist von einer kirchlichen Vermittlung keine Rede. Leo überläßt es dem Gewissen des Klerikers, das der Größe seines Vergehens entsprechende Maß der Genugtuung selber zu bestimmen. Für den Fall, daß sie „würdig" ist, stellt er ihm die göttliche Verzeihung in Aussicht — ubi illis satisfactio, si fuerit digna, etiam sit fructuosa. Die Genugtuung d ü r f t e von Erfolg gekrönt sein, eine sichere Gewähr ist nicht gegeben. Es wäre hier Willkür, die „Frucht" der Buße in einer geheimen kirchlichen Absolution zu suchen, wenn auch der altkirchliche Sprachgebrauch sonst öfters die Rekonziliation als fructus pænitentiæ bezeichnet. Eine solche Absolution würde nicht als bloß zu erhoffende, sondern als sichere Frucht der „würdigen" Buße hingestellt worden sein. Außerdem kennt das christliche Altertum die Absolution nur als Rekonziliation, d. i. Wiederaufnahme in die communio, und diese ist den Abgesetzten nicht entzogen. Endlich ist es durch das Gesetz ausdrücklich verboten, die Handauflegung, das äußere Zeichen der Rekonziliation, bei den sündigen Klerikern anzuwenden, und wir haben keinen Anhaltspunkt zu der Annahme, daß dieses Verbot sich nur auf die öffentliche Handauflegung erstreckt hätte[1]. — Als Beispiel

[1] Mit Recht sagt daher Batiffol im Hinblick auf den Erlaß Leos: Découvrir ici l'intervention d'une absolution secrète, alors que saint Léon ne parle que de retraite et de satisfaction, serait étrangement abuser de la faculté de lire entre les lignes. A. a. O. 173. Gegen diese Ansicht Batiffols spricht sich H. B r e w e r aus (Ztschr. f. k. Theol. 45 [1921], 7 f. A. 1). Er beruft sich auf den schon erwähnten Sprachgebrauch, wonach die Rekonziliation als fructus pænitentiæ bezeichnet wird. Demgemäß „dürfte es den Alten nicht so schwer gewesen sein, in dem Ausdruck Leos ‚sit etiam fructuosa' den Hinweis auf die kirchliche Lossprechung zu verstehen". Allein Frucht der Buße ist die kirchliche Rekonziliation nicht als solche, sondern insofern mit ihr die göttliche Verzeihung verbunden ist. Deswegen hindert jener Sprachgebrauch selbstverständlich nicht, auch die göttliche Verzeihung allein, wenn sie ohne kirchliche Rekonziliation erfolgt, als fructus pænitentiæ zu bezeichnen. Zudem behält ja der abgesetzte Priester nach dem Kirchengesetz das Recht der communio während seiner Buße, so daß schon aus diesem Grunde eine Rekonziliation als Frucht der Buße nicht in Frage kommen kann. Bezeichnend sind in den Prozeßakten des Contumeliosus die Bemerkungen des Papstes Johannes: Der Schuldige soll in ein Kloster verwiesen werden, wo er delicti veniam a D o m i n o p e t e r e non omittat (Mansi VIII, 807), und wiederum: ubi delictorum memor in pænitentia lacrimas effundere non omittat, ut a . . . C h r i s t o m i s e r i c o r d i a m v a l e a t p r o m e r e r i (Ebd. 809). Von einer kirchlichen Rekonziliation ist keine Rede. — Ganz

für eine solch private Klerikerbuße führt Batiffol[1] den Diakon Sabinianus an, der, nachdem er sich eines Ehebruchs schuldig gemacht, aus Furcht vor dem Gatten der Verführten von Rom nach Bethlehem in das Kloster des hl. Hieronymus geflüchtet war, aber auch dort die Gelegenheit benützte, um ein Verhältnis mit einer gottgeweihten Jungfrau anzuknüpfen. Hieronymus richtet darauf voll heiliger Entrüstung ein Schreiben an ihn, in dem er ihm auch jetzt noch, wenn er sich endgültig zur Buße verstehe, die Verzeihung Gottes zusichert. Aber in der Buße, die er verlangt, erwähnt er weder eine priesterliche Vermittlung noch eine Handauflegung; er fordert ihn lediglich auf, sich in die Einsamkeit des Klosters zurückzuziehen und dort in ständiger Bußübung das göttliche Erbarmen anzuflehen[2].

Wir werden übrigens in dieser rein privaten Buße der Geistlichen nichts Auffallendes finden, wenn wir uns erinnern, daß auch die conversi, also Laien, welche die vita sæcularis mit der vita religiosa vertauschten, in bezug auf die Buße in gleicher Weise behandelt wurden[3]. Auch bei ihnen fiel die öffentliche Buße, auch wenn crimina auf ihnen lasteten, weg; sie blieben im Besitz der communio und hatten nur die Verpflichtung zu privater, der Größe ihrer Vergehen entsprechender Buße. Die conversio ist eben an sich nichts an-

---

unverständlich ist es, wenn Brewer als Beweis dafür, daß auch die Kleriker nach Vollbringung ihrer Buße die kirchliche Rekonziliation erhielten, sich auf Augustinus, ep. 185, 45 (ML 33, 812) beruft. Der Kirchenvater sagt dort, das Verbot, daß jemand nach geleisteter Buße in den Klerus aufgenommen wird oder zu ihm zurückkehrt oder in ihm verbleibt, sei nicht begründet desperatione indulgentiæ, sed rigore disciplinæ; denn sonst (d. h. wenn man grundsätzlich an der Möglichkeit der Vergebung verzweifelte) würde man gegen die der Kirche durch Mt 16, 19 verliehene Schlüsselgewalt reden. Das heißt aber doch, daß die Kirche aus disziplinärer Rücksicht in dem vorliegenden Falle von der ihr verliehenen Schlüsselgewalt tatsächlich keinen Gebrauch macht, spricht also gerade für das Gegenteil von dem, was Brewer will.

[1] Ebenda.

[2] Hieronymus, ep. 147, 8 (ML 22, 1201): Jaces igitur advolutus genibus meis . . . Ignovi fateor; quid enim aliud possum tibi facere christianus? Hortatus sum, ut ageres pœnitentiam et in cilicio et cinere volutareris, ut solitudinem peteres, ut viveres in monasterio, ut Dei misericordiam iugibus lacrimis implorares.

[3] S. oben 128 ff.

deres als eine besondere Form der Buße, wie denn auch der kirchliche Akt, durch den sie rechtsgültig erfolgt, direkt benedictio pænitentiæ genannt wird und anderseits die Übernahme der öffentlichen Buße und der damit erfolgende Eintritt in den „Stand der Büßer" ebenso eine lebenslängliche Verpflichtung begründet wie die professio religionis. Unter demselben Gesichtspunkt ist aber naturgemäß auch der Stand der Kleriker zu betrachten, die doch noch mehr als die einfachen conversi zur vita religiosa verpflichtet sind[1].

Batiffol[2] gibt der Vermutung Ausdruck, daß die Mönche in bezug auf die Buße den Klerikern gleichgestellt gewesen seien (semblent être assimilés aux clercs), und weist zur Begründung darauf hin, daß er in den Predigten, die Hieronymus seinen Mönchen in Bethlehem gehalten, vergeblich eine Spur der kirchlichen Bußdisziplin gesucht, vielmehr immer nur die wiederholte Aufforderung zu jener satisfactio digna fructuosa gefunden habe, die Leo den Klerikern anheimgab. Dieselbe Beobachtung haben wir bei den aszetischen Unterweisungen des Mönchsvaters Cassian gemacht[3]. Da die Mönche in erster Linie zu den conversi gehören, kann nach unserer früheren Darlegung ein anderer Befund gar nicht erwartet werden. Ich erinnere an den Grundsatz, den wir in dem früher erörterten, fälschlich dem Faustus zugeschriebenen Fragment ausgesprochen fanden: Abrenuntianti publica pænitentia non est necessaria[4].

Die Absetzung als Strafe für schwere Vergehen konnte naturgemäß nur verhängt werden, wenn das Vergehen öffentlich bekannt war, oder wenn der Schuldige selbst ein Bekenntnis ablegte. Wie aber, wenn das Vergehen geheim blieb? Hatte der sündige Geistliche dann die Pflicht, freiwillig auf sein Amt zu verzichten, oder konnte er in anderer Weise seine Schuld sühnen? Im Hinblick auf die von uns immer wieder festgestellte Tatsache, daß die Kirche von

[1] Bezeichnenderweise wird der Ausdruck benedictio ebenso wie für den Ritus der conversio auch für die Weihe der Presbyter und Diakone angewandt; vgl. Synode von Agde can. 16 u. 5. Synode von Orleans can. 7 (oben 135 A. 2).

[2] A. a. O. 175. [3] Oben 71 ff. [4] ML 58, 875, oben 128.

den Laien auch für geheime Sünden die öffentliche Buße verlangte, werden wir von vornherein damit rechnen müssen, daß auch die Geistlichen zu einer wesentlich gleichen Sühne verpflichtet waren, ob sie nun im geheimen oder öffentlich gefrevelt hatten. Eine ausdrückliche Bestätigung dieser Annahme finden wir bei Pomerius an einer schon früher mitgeteilten Stelle[1]. Es heißt dort: At hi, qui in aliquo gradu ecclesiastico constituti aliquod occulte crimen admittunt, ipsi se vana persuasione decipiunt, si eis videtur propterea communicare et officium suum implere debere, quod homines occultatione sui criminis fallunt. Nach Pomerius sind also sündige Priester verpflichtet, sowohl auf die Kommunion wie auf ihr Amt zu verzichten, ganz entsprechend der sonst für Gallien bezeugten Praxis, mit der Absetzung die Exkommunikation zu verbinden. Demgemäß können sie Gott nur in der Weise versöhnen, daß sie entweder freiwillig ihr Vergehen bekennen oder doch, ohne daß andere um ihre Schuld wissen, ipsi in se voluntariæ excommunicationis sententiam ferunt et ab altari, cui ministrabant, non animo, sed officio separati vitam suam tamquam mortuam plangunt, certi, quod reconciliato sibi efficacis pœnitentiæ fructibus Deo non solum amissa recipiant, sed etiam . . . ad gaudia sempiterna perveniant. Beachten wir, daß auch hier wieder von einer kirchlichen Vermittlung bei der Buße keine Rede ist. Es ist kein Bekenntnis notwendig; der Schuldige fällt selbst über sich die Exkommunikationssentenz, durch seine persönliche Bußleistung versöhnt er Gott. Und wie lange soll die Buße währen? Darf er später noch einmal in sein Amt zurückkehren? Morinus[2] will auf Grund des obigen Textes die letzte Frage bejahen und so bei dem Schriftsteller einen Beweis für die allmähliche Milderung der alten kirchlichen Strenge finden. M. E. aber ganz mit Unrecht. Das „amissa recipere", auf das allein er sich stützen kann, geht nicht auf die Wiedererlangung der früheren kirchlichen Würde, sondern der göttlichen Huld. Pomerius will sagen: Durch aufrichtige Buße kann der Unglückliche nicht

[1] De vita contempl. l. 2 c. 7, 2 u. 3; s. oben 78 f.
[2] L. 4 c. 15 p. 141.

nur Verzeihung verdienen, sondern sogar noch die ewigen Freuden erlangen[1]. Die Annahme einer späteren Rückkehr ins Amt verbietet allein schon die Wendung: vitam suam tamquam mortuam plangunt. Der Büßer erwartet von diesem Leben nichts mehr. Nicht für die allmähliche Erweichung, sondern für die Aufrechterhaltung der alten Strenge tritt Pomerius mithin als Zeuge auf.

[1] Daß diese Unterscheidung in bezug auf die Wirkung der Buße damals gemacht wurde, zeigt Cäsarius, serm. 256, 1 (ML 39, 2217), wenn er von einem, der die kirchliche Buße auf sich nimmt, obwohl er durch keine schweren Vergehen dazu gezwungen ist, sagt: non solum eum veniam peccatorum obtinere, sed etiam præmia æterna percipere. Eine offenbare Parallelstelle.

III. Die angebliche kirchliche Privatbuße

Als Gesamtergebnis der bisherigen Untersuchung dürfen wir feststellen, daß die Kirche im 5. und 6. Jahrhundert die Buße als sakramentales Mittel der Sündenvergebung gekannt und geübt hat. So verschieden auch, äußerlich betrachtet, das damalige Bußverfahren von dem heutigen war, die Wesensbestandteile der Buße waren damals dieselben wie heute. Es gehörten auch damals notwendig zu ihr Reue, Beichte, Genugtuung von seiten des Sünders, die Lossprechung von seiten der Kirche. Reue im Sinne aufrichtiger Bekehrung war die unerläßliche Voraussetzung für den Erfolg jedweder Bußbemühung. Das Bekenntnis der Sünden war selbstverständlich, weil bei geheimen Vergehen der Bischof oder Priester, der das Maß der Buße zu bestimmen hatte, nur auf Grund des Bekenntnisses ein Urteil fällen konnte und bei öffentlichen Freveln, wo die Kirche aus eigener Initiative eingriff, der Sünder wenigstens die Schuld eingestehen mußte, wenn er sich dem kirchlichen Bußgesetz fügte. Die Genugtuung stand in dem Bußgeschäft so sehr im Vordergrund, daß sie als die Buße schlechthin erscheint. Auch die priesterliche Lossprechung in der Form der Rekonziliation ist auf das sicherste bezeugt. Hatte man auch noch keine klare Theorie darüber, wie die Wirkung der Rekonziliation sich zur Wirkung der subjektiven Bußleistung verhielte, und stellte deswegen vielfach diese zu sehr auf Kosten jener in den Vordergrund, so schrieb man doch der kirchlichen Rekonziliation die größte Bedeutung für die Erlangung des Heils zu. Die Behauptung, daß man der Rekonziliation nur diesseits-kirchliche, nicht aber eine jenseitige

Wirkung beigelegt hätte[1], ist mit dem geschichtlichen Befund unverträglich und wird auch von protestantischen Forschern heute nicht mehr, wenigstens nicht mehr in der absoluten Form, aufrechterhalten[2]. Weiter ist bezeugt, daß die kirchliche Buße grundsätzlich für alle crimina verlangt wurde, wenn auch im einzelnen die Frage, welche Vergehen zu den crimina zu rechnen seien, verschieden beantwortet wurde. Nach all diesen Seiten hin wird demgemäß die damalige Bußpraxis den Forderungen des später in Trient formulierten Dogmas gerecht. Das trifft schließlich insbesondere auch zu auf den Satz, daß die geheime Beicht allein vor dem Priester von Anfang an in der Kirche in Übung gewesen sei[3]. Denn das die Buße einleitende Bekenntnis war normalerweise stets geheim. Die öffentliche Bekannt-

[1] So Steitz, Das römische Bußsakrament. Frankfurt 1854 und Lea, A History of auricular confession and indulgences in the Latin church. Vol. I und II: Confession and absolution. Philadelphia 1896.

[2] Unbedingt hat sich Karl Müller für die Identität der priesterlichen Absolution mit der göttlichen Vergebung ausgesprochen in seiner Abhandlung „Der Umschwung in der Lehre von der Buße während des 12. Jahrhunderts" (Abhandl. für Weizsäcker. Freiburg 1892, 292). Nach Loofs (Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle 1906, 487) war es „vulgäre Anschauung, daß den Pönitenten durch die Geistträger, bzw. durch die Priester, die Sünden ‚erlassen' würden". Doch wäre dem Priester da, „wo die kirchliche reconciliatio nicht nur als die Konstatierung der vorausgesetzten reconciliatio cum Deo gewürdigt, sondern als ein Mittel zur Herbeiführung dieser reconciliatio cum Deo betrachtet ward, der Theorie nach nur die Rolle des Fürbitters zugefallen". L. übersieht, daß die Rekonziliation nicht sowohl in dem Gebet des Priesters als vielmehr in der faktischen Gewährung der gnadenvermittelnden communio beschlossen liegt. Dasselbe gilt gegenüber der Behauptung Harnacks (Dogmengeschichte III[4], 325), daß „der Wert und Erfolg der priesterlichen Vergebung (ist sie exhibitiv oder deprekatorisch? — in der gültigen, aber weniger bekannten Theorie und dem Wortlaut nach noch wesentlich das letztere, in der praktischen Beurteilung das erstere) nicht sichergestellt war". Halten wir immerhin das Zugeständnis fest, daß man praktisch an die sakramentale Wirkung der Rekonziliation geglaubt hat. Wir wissen, daß diese „vulgäre Anschauung" sowohl von den Päpsten als auch von den angesehensten Theologen vertreten worden ist. Daß es noch keine feste dogmatische Theorie gab, die die Wirksamkeit der einzelnen Faktoren des Bußsakramentes in ein harmonisches System gebracht hätte, ist demgegenüber von keiner wesentlichen Bedeutung.

[3] Trident. S. 14 can. 6, Denzinger 916.

gabe geheimer Sünden, wenn sie nicht in Bekundung eines außerordentlichen Bußeifers freiwillig erfolgte, wurde als grober Mißbrauch hingestellt und ist zudem nicht sowohl als die sakramentale Beichte denn als ein Teil der Genugtuung zu bewerten[1]. Tixeront hat sehr recht, wenn er gegenüber der Verwechselung von öffentlicher Beicht und öffentlicher Buße schreibt: „Die sakramentale öffentliche Beichte ist eine jener Mythen, die aus der Geschichte verschwinden müssen"[2].

Trotz dieser Übereinstimmung in den dogmatischen Grundlagen ist indes die Verschiedenheit in der Ausgestaltung des Bußverfahrens so groß, daß es einem dogmengeschichtlich nicht geschulten Beurteiler schwer fällt, in der altkirchlichen Buße die Wesensmomente der heutigen wiederzuerkennen. Was bei jener zunächst befremdet, ist die Tatsache, daß sie als eine öffentlich-rechtliche Institution erscheint. Während sich heute die Wirksamkeit des Bußsakraments auf das forum conscientiæ beschränkt und das forum externum streng davon geschieden wird; verlor der Büßer ehedem die kirchlichen Gemeinschaftsrechte, wurde in den Stand der Büßer degradiert, dessen tief ins Leben eingreifende Nachwirkungen über die eigentliche Bußzeit hinaus bis zum Tode dauerten, und vor allem ward ihm die Wiederholung der Buße verwehrt, so daß er, wenn er fürderhin wieder sündigte, nicht mehr auf eine neue Rekonziliation rechnen durfte. Eine weitere Schwierigkeit liegt darin, daß pflichtmäßiger Gegenstand der öffentlichen Buße nur die Kapitalsünden waren. Wenn wir deren Zahl auch nicht auf die bekannte Trias zu beschränken haben, so bleibt doch bestehen, daß eine große Reihe minder schwerer Vergehen, die aber nach unserem Begriff immerhin als Todsünden anzusprechen sind, der Kirchenbuße nicht unterlagen. Sollte man für ihre Vergebung keine kirchliche Vermittlung verlangt haben, und widerstreitet eine solche An-

[1] Vgl. oben 14 A. 5.
[2] L'Université catholique. Nouv. série 72 (1913), 223.

nahme nicht dem Dogma, daß alle Todsünden ohne Ausnahme dem kirchlichen Bußgericht zu unterwerfen sind[1]? Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß die katholischen Theologen ein besonderes Interesse an der Frage haben, ob neben der öffentlichen Buße im christlichen Altertum nicht auch noch eine Privatbuße im Sinne der heutigen Beichtpraxis in Übung gewesen sei. Im allgemeinen wird von ihnen die Frage bejaht. Selbst der so kritisch gerichtete Morinus tritt für die Existenz einer kirchlichen Privatbuße ein, und zwar in dem Sinn, daß die minder schweren Todsünden im Unterschied zu den Kapitalvergehen durch geheime Beicht und Lossprechung vergeben worden wären[2]. Petavius weist ihr außerdem auch noch die geheimen Kapitalsünden zu[3]. Vielfach nimmt man sogar an, daß auch der öffentlichen Buße stets eine geheime sakramentale Absolution vorangegangen wäre[4], und betrachtet dann die öffentliche Buße als eine rein disziplinäre Institution. Einig sind alle darin, daß die geheime Buße nicht die rechtlichen Folgen der öffentlichen nach sich zog, vor allem demnach wiederholbar war.

Gegen die Existenz jedweder kirchlichen Privatbuße im christlichen Altertum sprach sich Funk aus[5]. Eine lebhafte Erörterung der Frage setzte dann nach dem Erscheinen von Leas „Geschichte der Ohrenbeicht" (1896) ein, freilich fast ausschließlich bei den französischen Theologen. Eine Reihe namhafter Forscher hat in die Diskussion eingegriffen und

[1] Trident. S. 14 can. 7, Denzinger 917.

[2] A. a. O. l. 5 c. 31 p. 238 ff.

[3] De pænit. publ. l. 6 c. 2 ff., in Theol. dogm. tom. 8. Barri-Ducis 1870, 575 ff.

[4] Diese, jetzt mehr und mehr preisgegebene Meinung wurde besonders von Frank propagiert (a. a. O. 811 ff.), ferner traten für sie ein Probst (Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christl. Jahrhunderten. Tübingen 1872, 368 f.), Schmitz (Bußbücher I, 28), vor allem eine Reihe Dogmatiker, wie Billuart, Palmieri, Hurter, Pesch; heute findet sie einen entschiedenen Verteidiger in Stufler (Ztschr. f. k. Th. 31 (1907), 207· ebd. 33 (1909), 245 u. ö).

[5] In Wetzer und Welte, Kirchenlexikon II, 1564 und Kraus, Realenzyklopädie I, 181.

sich um die Klärung des Sachverhalts verdient gemacht, wenn auch eine endgültige Lösung noch nicht erzielt ist. Als erster Kritiker stimmte Boudinhon dem protestantischen Gelehrten, so entschieden er dessen Bestreitung des sakramentalen Charakters der altkirchlichen Buße zurückwies, rückhaltlos in dem Punkte zu, daß es im Altertum keinen andern Bußritus als den der öffentlichen Buße gegeben hätte[1]. Denselben Standpunkt vertrat Vacandard[2], desgleichen auch Batiffol[3] und Tixeront[4] für die ersten Jahrhunderte, während sie von etwa 400 ab einen Übergang von der öffentlichen zur Privatbuße feststellen wollen in der Form, daß die Kirche bei weniger schweren oder bei geheimen Todsünden von der Forderung der öffentlichen Bußleistung und der Exkommunikation abgesehen und den Sünder wie nach geheimer Beicht so auch nach geheim vollbrachter Genugtuung zusammen mit den öffentlichen Büßern rekonziliiert hätte. Im Gegensatz zu den genannten Autoren behauptet Harent[5], daß eine sakramentale Privatbuße schon „in den ersten Jahrhunderten" der Kirche in Übung gewesen sei, wobei auch er die Privatbuße nicht sowohl als Gegensatz zur öffentlichen Buße denn als abgekürzte, erleichterte Form derselben gefaßt wissen will[6]. In demselben Sinne sucht d'Alès[7] aus der Institution der öffentlichen Buße historisch die einzelnen Momente herauszustellen, aus denen sich allmählich ein mehr und mehr geheimes Bußverfahren entwickelt hätte; auch er führt die Privatbuße bis in die älteste Zeit zurück. In den letzten Jahren hat Galtier diese Auf-

---

[1] Sur l'histoire de la pénitence, in Revue d'hist. et de litter. relig. II, Paris 1897, 330.

[2] In einer Reihe von Artikeln der Revue du Clergé français 1898 u. 1899 und in der Schrift La pénitence publique dans l'Église primitive. Paris 1903.

[3] Études d'hist. et de théol. posit.; s. bes. den in der letzten Auflage weggelassenen Abschnitt V, 195—222 der 1. Aufl.

[4] L'Université catholique 69 (1912), 128—140.

[5] Études, 80 (1899), 575 ff.

[6] La pénitence secrète n'apparaît pas comme une institution spéciale, comme une seconde espèce de pénitence, opposée à la première, mais comme un déminutif, un abrégé, un dérivé de la première. Il n'a pas dualité de pénitence, mais en quelque sorte unité. Ebd. 594.

[7] L'Édit de Calliste,[2] Paris 1914, 422 ff.

fassung mit Nachdruck verteidigt[1]. Unter den deutschen Theologen glaubt Adam den heiligen Augustinus als den eigentlichen Begründer der Privatbuße im Abendland hinstellen zu dürfen, obwohl er vereinzelte Spuren von ihrer Anwendung auch schon vor ihm finden will[2].

Zu begrüßen ist es, daß die genannten französischen Theologen den Begriff „Privatbuße", da das Wort die verschiedenste Bedeutung zuläßt, scharf zu umgrenzen suchen. Sie besagt nach ihnen zunächst nicht dasselbe wie die geheime Beicht. Denn diese habe ebenso in der öffentlichen Buße ihren Platz[3]. Sie verlange auch nicht ein durchweg geheimes Bußverfahren, indem die Rekonziliation bei ihr in demselben öffentlichen Akt wie die Rekonziliation der öffentlichen Sünder erfolgen könnte. Was sie von der öffentlichen Buße unterscheide, sei der Wegfall der beschämenden Bußübungen vor der Gemeinde und vor allem der Umstand, daß sie nicht die schweren rechtlichen Folgen der „eigentlichen" Buße nach sich ziehe. Den einfachsten Ausdruck dafür dürfte Galtier gegeben haben, wenn er das Wesensmerkmal der eigentlichen Kirchenbuße in der Verweisung des Sünders in den ordo pænitentium findet und überall da, wo diese Zuweisung nicht erfolgt und gleichwohl eine kirchliche Vergebung in irgendeiner Form stattfindet, auf private Buße erkennt[4]. Nun mag man ja darüber streiten, ob das Wort Privatbuße hier noch

[1] De pænitentia. Paris 1923, 187—220; ferner in d'Alès, Dictionnaire Apologétique t. 3 p. 1831 ff.; vgl. auch die Abhandlung: Saint Augustin a-t-il confessé? in der Revue pratique d'apologétique, April—Juni 1921.

[2] S. oben 5 A. 1.

[3] Demgemäß dürfen, wie es leider früher vielfach geschehen, Zeugnisse für ein geheimes Sündenbekenntnis nicht von vornherein als Beweise für die Privatbuße oder „Beichte" im Sinne des heutigen Sprachgebrauchs verwertet werden.

[4] De pænitentia 187 f. — Die Einreihung in den Büßerstand ist nicht ohne weiteres dasselbe wie die Verhängung der Exkommunikation. Die öffentliche Buße ist zwar regelmäßig mit der Exkommunikation im Sinne des Ausschlusses von der Eucharistie verbunden, aber es gibt, wie wir früher hervorgehoben haben, auch eine Exkommunikation, zu deren Aufhebung keine öffentliche Buße gefordert wird. Mit Rücksicht darauf kann, streng genommen, die Exkommunikation nicht als Wesensmerkmal der öffentlichen Buße gelten. Galtier zieht deswegen solche Fälle einer Exkommunikation ohne öffentliche Bußleistung folgerichtig unter den Begriff der Privatbuße.

immer zutreffend ist; jedenfalls aber liegt eine klare Abgrenzung gegen die eigentliche oder öffentliche Kirchenbuße vor, und wir haben einen festen Begriff, mit dem wir in der weiteren Untersuchung arbeiten können.

Die Frage, an die wir nunmehr herantreten müssen, lautet: Gab es im 5. und 6. Jahrhundert eine kirchliche Vergebung außerhalb des eigentlichen, öffentlichen Bußverfahrens? In dieser allgemeinen Fassung muß die Frage sicher bejaht werden. Zwei offenkundige Tatsachen verlangen es. Die eine ist die für das ganze christliche Altertum bezeugte Praxis, den zur Kirche übertretenden Häretikern ohne weitere Buße die Rekonziliation zu erteilen. Dieses Verfahren bei der Konversion ist, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe[1], allerdings mehr als Initiationsritus denn als Buße zu bewerten, indem der Konvertit jetzt durch die Handauflegung den Heiligen Geist empfing, den ihm die häretische Taufe nicht hatte mitteilen können. Immerhin aber wurde es auch als Bußritus angesehen[2] und der Handauflegung bei der Rekonziliation die sündenvergebende Kraft beigelegt. Die andere Tatsache ist die, daß die Kirche mitunter die Exkommunikation ohne die Forderung der öffentlichen Buße verhängte und nach Ablauf der Exkommunikationsfrist im Falle der Besserung ohne weiteres die Rekonziliation erteilte. Auch dafür habe ich an anderer Stelle eine Reihe von Belegen aufgeführt, die ich hier nicht mehr wiederholen möchte[3]. Es handelt sich um Vergehen, auf die

---

[1] Poschmann III, 16 ff.

[2] Vgl. Augustinus, ep. 185, 10, 43 ff. (ML 33, 811 ff.): quomodo post istam pœnitentiam (d. i. der Konversionsbuße) apud vos clerici vel etiam episcopi permanemus? — Innozenz I, ep. 18, 3 ad Alexandr. Antioch. (Mansi III, 1055): sub imagine pœnitentiæ et sancti Spiritus sanctificatione per manus impositionem suscipimus (scil. revertentes Arianos).

[3] S. Poschmann III, 67 ff. In Betracht kommen u. a. die canones 14, 21, 79 von Elvira, can. 11 der 1. Synode von Arles, einige Bestimmungen aus den kanonischen Briefen des Basilius (ep. 3 can. 55, ep. 1 can. 13, ep. 2 can. 24); vielleicht auch schon der von Cyprian in ep. 4, 4 behandelte Fall und dann die Entscheidung Leos I. in ep. 167 (ad Rustic. inqu. 19). Dagegen scheint es uns nicht richtig, wenn Galtier (Diction. Apologétique 3, 1836) als Beweis für eine Exkommunikation ohne Buße den von Cyprian (ep. 55, 17) mitgeteilten Beschluß der 1. Synode von Karthago (251) anführt, wonach im Gegensatz zu den einer langen Buße unterworfenen sa-

nach dem kirchlichen Herkommen nicht die öffentliche Buße stand, oder um leichtere Fälle aus dem Bereich der Kapitalvergehen, die im Interesse der Disziplin aber nicht ungeahndet bleiben sollten. Die zeitlich begrenzte Exkommunikation, mochte sie nun als bloßer Ausschluß von der Eucharistie oder auch als Entziehung der anderen kirchlichen Rechte gedacht sein[1], war naturgemäß eine geringere Strafe als die öffentliche Buße, bei der zu der Exkommunikation noch die beschämende Bußleistung und die schweren lebenslänglichen Folgen hinzukamen. Wir können sie als ein Mittelding zwischen der kirchlichen pænitentia luctuosa und der rein persönlichen pænitentia quotidiana betrachten. Sie war zweifellos auch geeignet, zusammen mit andern Faktoren der kirchlichen Privatbuße als einem für alle Sünden ausreichenden und wiederholbaren Bußmittel den Weg zu bahnen. Aber als „Privatbuße" schlechthin wird man sie kaum ansprechen wollen, weil abgesehen von dem öffentlichen Charakter der Exkommunikation all die Fälle, in denen ihre Anwendung bezeugt ist, in dem Bereich der öffentlichen Disziplin liegen. Im übrigen begegnen wir ihr in dem reichen Material, das uns die altchristliche Literatur für die Bußgeschichte bietet, verhältnismäßig selten und haben keinen Anhaltspunkt zu der Annahme, daß man sie als ein normales Mittel zur Vergebung geringerer Sünden angewandt hat.

Äußerlich betrachtet hat die Krankenbuße in der Art, wie sie im christlichen Altertum erteilt wurde, am meisten Ähnlichkeit mit dem heutigen Bußverfahren, insofern der Kranke in Todesgefahr unmittelbar nach dem Bekenntnis die Rekonziliation erhielt. Deswegen wird sie vielfach geradezu als Privatbuße hingestellt[2]. Allein man übersieht da-

---

crificati in bezug auf die libellatici bestimmt wird: libellaticos interim admitti. M. E. besagt der Beschluß, daß man sich bei den libellatici mit der bisher geleisteten (öffentlichen) Buße begnügen und sie nunmehr (interim) zur Rekonziliation zulassen solle. Vgl. Poschmann, Z. f. k. Th. 37 (1913), 41 f.

[1] S. Poschmann III, 71.

[2] So Adam, Die geheime Kirchenbuße 61 f., Galtier, a. a. O. 1845 f., Batiffol, Études d'hist., in dem in der 6. Aufl. neu eingeschalteten Abschnitt „Le témoignage de Saint Augustin", 194 ff. B. schildert in aller Aus-

bei, daß sie trotz des kurzen und der Öffentlichkeit entzogenen Verfahrens grundsätzlich auf eine Stufe mit der eigentlichen Kirchenbuße gestellt wird und als „pænitentia maior et insignior" gilt. Wir haben zudem in den vorausgehenden Erörterungen über die Krankenbuße[1] gesehen, wie man sich bei ihr bemühte, wenigstens der Idee nach die Form der Exkommunikationsbuße zu wahren, indem man auch bei ihr das pænitentiam dare und das reconciliare als zwei gesonderte Akte unterschied und, wenn die Todesgefahr nicht zu sehr drängte, zwischen den beiden Akten wenigstens eine kurze Frist für die Buße ließ[2]. Vor allem aber zog die Krankenbuße sämtliche rechtlichen Folgen der eigentlichen Kirchenbuße nach sich, die im Falle der Genesung voll in Kraft traten. Immer wieder hörten wir daher von den schweren Bedenken, jungen Leuten im Hinblick auf jene Folgen die Buße auf dem Krankenbett zu erteilen. Wenn also Galtier das Wesensmerkmal der öffentlichen Buße in der Verweisung in den ordo pænitentium findet, dann trifft diese Bestimmung auch auf die Krankenbuße zu. Auch wenn die Kranken tatsächlich nicht mehr in der Lage waren, die Forderungen der öffentlichen Buße zu erfüllen, rechtlich nahmen sie alle Verpflichtungen derselben auf sich und traten ein für allemal in den Stand der Büßer ein. Unter diesen Umständen erscheint

führlichkeit die seelsorgliche Bemühung des hl. Augustinus um den zum Tode verurteilten Marcellinus (Ep. Augustini 151, 9, ML 33, 650), wie er ihn in diskreter Weise Aug in Aug gefragt, ne quid esset, unde maiore et insigniore pænitentia Deum sibi placare deberet, und wie dieser lächelnd erklärt habe, daß er weder vor noch nach seiner Verheiratung Umgang mit einer fremden Frau gehabt hätte. Sicher würde Augustinus, wenn Marcellinus sich schuldig bekannt, ihm sofort die Rekonziliation erteilt haben.

[1] Vgl. oben 40 ff.; 107 ff.

[2] Vgl. Leo I, ep. 108, 4 ad Theodor. (oben 42): præsidium pænitentiæ et mox reconciliationis implorant. Eine ausdrückliche Erläuterung dieser Bestimmung gibt die 11. Synode von Toledo (675) c. 12 (Mansi XI, 144): Qui pænitentiam in mortis agit periculo non diutine a reconciliationis gratia referendus est; sed si præceptum mortis urget periculum, pænitentia per manus impositionem accepta statim ei reconciliatio adhibenda est. — Noch deutlicher als in der römischen Praxis tritt uns in der gallischen Auffassung der Krankenbuße die Trennung des Aktes der Bußgewährung und des Rekonziliationsaktes entgegen, indem hier dem Kranken nur das viaticum, nicht aber die „reconciliatoria manus impositio" erteilt wird (vgl. oben 107 ff.).

es nicht gerechtfertigt, die Krankenbuße grundsätzlich als private oder geheime Buße zu werten[1].

Wie steht es weiter mit der Behauptung, daß man etwa seit dem Jahre 400 bei geringeren oder geheimen Todsünden sich mit einer geheimen Buße ohne Exkommunikation begnügt und solchen Büßern am Gründonnerstag zusammen mit den öffentlichen Büßern die Rekonziliation erteilt hätte? Tixeront[2] findet die ersten Spuren einer solchen Buße bei Augustinus, Innozenz I. und Leo I., während sie bei Cäsarius schon ganz klar heraustrete. Batiffol sucht sie bei Leo nachzuweisen[3]; bei Augustinus scheint er ebenso wie Galtier und Adam auch eine geheime Rekonziliation anzunehmen.

Was zunächst Augustinus betrifft, so hat Adam am eingehendsten die Argumente, die für ein privates Bußverfahren zu sprechen scheinen, geltend gemacht. Was Batiffol und Galtier beibringen, geht wesentlich nicht über ihn hinaus. Die wichtigste Stütze für ihre Ansicht finden sie alle in dem Text De fid. et op. 26, 48, indem sie unbegründeterweise die „correptionum medicamenta", die im Sinne des Kirchenlehrers nur Mahnmittel zur Buße sind, zu einer kirchlichen Buße machen. Ebenso verwechseln sie die Zwangsexkommunikation oder damnatio, die gegenüber Unbußfertigen, wenn die Verhältnisse es ratsam erscheinen lassen, als die schärfste Form der correptio angewandt wird, mit der unter Zustimmung des Sünders erfolgenden Exkommunikation bei der Buße und sehen demgemäß überall da, wo eine mildere Form der correptio empfohlen wird, einen Beweis dafür, daß es neben der öffentlichen Exkommunikationsbuße noch eine mildere, geheime Bußform in der Kirche gegeben habe[4]. Endlich werden

---

[1] In demselben Sinne spricht sich Diekamp aus (Theol. Revue 21 [1922], 173).

[2] L'Université cath. 69 (1912), 135.

[3] A. a. O. 83 ff.

[4] Vgl. z. B. Batiffol, 6. Aufl. 212 f. Aus dem Text De corr. et gr. 46, wo von den verschiedenen Arten der correptiones, größeren und kleineren je nach der Schuld, die Rede ist und zu ihnen auch gerechnet wird ipsa, quæ damnatio nominatur, quam facit episcopale iudicium, qua pœna in ecclesia nulla maior est, zieht er den Schluß, qu'il est des fautes graves auxquelles

sie der Tatsache nicht gerecht, daß Augustinus an den verschiedensten Stellen in exklusiver Weise betont, daß es abgesehen von der Taufe nur zwei Arten der Buße für den Christen gebe: einerseits das Gebet und die rein persönliche Buße für die leichteren, täglichen Sünden, anderseits die pœnitentia maior oder die Exkommunikationsbuße für die Todsünden. Ich will hier nicht mehr näher auf die Frage eingehen und verweise auf meine früheren Abhandlungen über die augustinische Bußlehre, denen ich nichts Wesentliches hinzuzufügen habe[1].

---

sont réservées des ‚correptiones minores', en d'autres termes, un traitement pénitentiel qui n'est pas celui de la pénitence publique. Aus der Exkommunikation wird also ohne weiteres die öffentliche Buße und entsprechend aus den geringeren correptiones eine geheime Form der Buße gemacht. Noch klarer tritt uns diese Verwechslung bei Galtier (a. a. O. 1842) entgegen. In ep. 153, 21 spricht Augustinus davon, wie sich die Vorsteher der Kirche alle Mühe geben, die Diebe zur Restitution zu bewegen: arguimus, increpamus et detestamur; quosdam clam, quosdam palam ... Aliquando etiam, si res magis curanda non impedit, sancti altaris communione privamus. G. liest aus dem letzten Satz heraus: „ausnahmsweise läßt man die Schuldigen zur öffentlichen Buße zu". Tatsächlich ist von einer Zulassung zur Buße mit keiner Silbe die Rede. Die unter bestimmten Voraussetzungen angebrachte Exkommunikation ist ebenso wie die geheimen und öffentlichen Rügen nur ein disziplinäres Mittel, um die Schuldigen zur Besserung zu bringen. Ähnlich die Exegese eines anderen augustinischen Textes, serm. 232, 7, 8. Der Kirchenvater weist hin auf die große Zahl der Pönitenten und unterscheidet in ihnen zwei Gruppen: Aliqui ipsi sibi pœnitentiæ locum petierunt, aliqui excommunicati a nobis in pœnitentiæ locum redacti sunt. Das heißt weiter nichts, als daß die einen sich freiwillig zur Buße gemeldet haben, während die andern erst durch die Exkommunikation dazu gezwungen worden sind. Was macht aber G. daraus? Weil die ersten um die Zulassung zur Buße bitten, wären sie nicht zur Buße verpflichtet gewesen; ihr Bitten beweise, daß man ihnen die Buße hätte verweigern können, und erst recht, daß man sie ihnen nicht (zwangsweise) auferlegt haben würde. Als ob die alte Kirche keine Gewissensverpflichtung zur Übernahme der Buße gekannt hätte, und als ob das „Bitten um die Buße" als um eine unverdiente Gnade nicht der reguläre Einleitungsakt des Bußverfahrens gewesen wäre! Auch in dem Fall, wo der Sünder sich erst nach der Exkommunikation zur Buße entschloß, mußte er um ihre Gewährung bitten. Für G. aber ist die Exkommunikation, die den Sünder zur Buße bestimmen soll, wieder schon die Buße selbst.

[1] Meinem Ergebnis, daß Augustinus eine geheime kirchliche Buße nicht gekannt, haben zugestimmt Scheel, Theol. Literaturzeitung 1922, 131 u. 220 f., H. Koch, ebd. 1924, 40 f., P. Baur (Beuron), Benedikt. Monatsschr. 1924, 216, etwas zurückhaltend auch Hünermann, Theol. Revue 1924, 307 f. D. R. Proost, Revue Bénédictine 1925, 300, erkennt an, daß die in Frage kommenden augustinischen Texte sorgfältig geprüft sind, und auch

Bei Innozenz I. muß die schon mehrfach herangezogene Regel, daß die Büßer am Gründonnerstag rekonziliiert werden[1], die Annahme stützen, daß für leichtere Vergehen nur eine geheime Bußübung gefordert worden wäre. Die Stelle lautet: De pœnitentibus vero, qui sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus pœnitentiam gerunt, si nulla interveniat ægritudo, quinta feria ante pascha eis remittendum Romanæ ecclesiæ consuetudo demonstrat. Ceterum de pondere æstimando delictorum sacerdotis est iudicare, ut attendat ad confessionem pœnitentis et ad fletus atque lacrimas corrigentis, ac tunc iubere dimitti, cum viderit congruam satisfactionem. Sane si quis in ægritudinem inciderit . . ., ei est ante tempus paschæ relaxandum, ne de sæculo absque communione discedat. Weil hier unterschieden wird zwischen Büßern, die für schwerere, und solchen, die für leichtere Vergehen Buße tun, meint man, auch zur Annahme von zwei verschiedenen Bußarten berechtigt zu sein. Die öffentliche Buße sei ihrer Natur nach nur für ganz schwere Sünden berechnet, und wenn nun gleichwohl auch für leichtere Sünden die kirchliche Rekonziliation in Brauch sei, dann lege sich der Schluß nahe, daß Gläubige mit solch geringeren Vergehen lediglich die feierliche Rekonziliation mit den öffentlichen Büßern gemeinsam gehabt, im übrigen aber rein privat ihre Buße geübt hätten, ohne von den rechtlichen Folgen der öffentlichen Buße getroffen zu werden[2]. Ich vermag der Erwägung nicht beizustimmen. Ihre Voraussetzung, daß peccata leviora nicht Gegenstand der eigentlichen Kirchenbuße sein könnten, trifft nicht zu. Wir

daß die Verteidiger der Existenz einer Privatbuße bei Augustinus nur durch ziemlich „delikate" Deduktionen und Textvergleichungen zu ihren Ergebnissen gelangten. Immerhin aber scheinen ihm ihre Argumente berechtigt zu sein. Tel est aussi l'avis de plusieurs théologiens distingués. La thèse du Dr. P. n'est donc pas ce qu'on peut appeler ‚traditionnelle'.

[1] Ep. 1, 7, ad Decentium, Mansi III, 1030 (s. oben 10).

[2] d'Alès, a. a. O. 442 schreibt im Hinblick auf die Buße für leviora commissa: Il serait bien difficile de reconnaître là les péchés énormes, matière ordinaire de la pénitence publique. Nous sommes amenés à conclure que des fidèles chargés de fautes médiocrement graves participaient à l'absolution publique donnée aux grands pécheurs. Vgl. Batiffol, 163 f.; 189.

haben im Laufe der Untersuchung verschiedentlich gefunden, daß die öffentliche Buße sogar für die gewöhnlichen kleinen Sünden, wenn auch nicht gerade gefordert, so doch freiwillig übernommen wurde. Bei den peccata leviora in unserem Falle haben wir aber kaum an läßliche Sünden nach unserm heutigen Begriff zu denken, sondern an Todsünden, die nur im Vergleich zu den graviora commissa als leviora bezeichnet werden und ebenso wie jene pflichtmäßiger Gegenstand der öffentlichen Buße sind. Die graviora peccata dürften qualifizierte Sünden sein, auf die, wie wir gerade auch von Innozenz I. hörten, eine Buße von langen Jahren steht[1], während für die gewöhnlichen Kapitalvergehen wie die einfachen Unzuchtsünden eine verhältnismäßig kurze, vielleicht nur die Fastenzeit hindurch dauernde Buße gefordert wird. Der Papst geht nun mit seinem Dekret darauf hinaus, daß alle Büßer, ob sie eine längere oder kürzere Buße zu leisten haben, gemeinsam in der feierlichen Rekonziliation am Gründonnerstag die Lossprechung erhalten. Wir können mit einiger Wahrscheinlichkeit auch das dem Dekret zugrunde liegende Motiv vermuten: es soll verhindert werden, daß die Rekonziliation bei anderen Gelegenheiten von Presbytern erteilt wird. Ich erinnere an die auch in das afrikanische Bußrecht übernommene Bestimmung des Papstes Damasus, wonach es Presbytern verboten ist, sowohl publice quidem in missa quemquam pænitentem reconciliare als auch pænitentem sine præceptione episcopi sui reconciliare[2]. Daß auch die Weisung des Papstes Innozenz an Decentius letzthin auf die Wahrung dieses Bischofsrechts abzielt, legt der Zusammenhang des Textes nahe. Unmittelbar vor wie unmittelbar nach unserm Dekret ist nämlich ebenfalls von der Zurückweisung ungebührlicher Ansprüche, die von Presbytern gegenüber dem Bischof erhoben werden, die Rede[3].

[1] S. oben 30 f.

[2] Ep. 5, Mansi III, 440; dazu can. 3 der Synode von Karthago (390) und can. 30 der Synode von Hippo, Mansi III, 693 u. 923. S. oben 49.

[3] In c. 6 heißt es, daß Presbyter einen Besessenen nicht durch Handauflegung „konsignieren" dürfen, wenn ihnen der Bischof nicht die Vollmacht dazu gegeben hat; in c. 8 wird die auf Jak 5, 14 sich stützende Ansicht als töricht zurückgewiesen, daß nur die Presbyter, nicht die Bischöfe das Recht

Ist es aber richtig, daß der päpstliche Entscheid nur die Zusammenlegung der Rekonziliation auf den Gründonnerstag verlangt, dann ist dem Schluß auf eine bloß geheime Buße für die leviora peccata der Boden entzogen. Wie es sich bei den Einzelrekonziliationen um Fälle der eigentlichen Buße gehandelt hat, so auch naturgemäß bei dem gemeinsamen Rekonziliationsakt. Übrigens spricht Innozenz ausdrücklich „de pænitentibus" und zieht sowohl die eine wie die andere Büßergruppe unter den Begriff. Nach dem Bußrecht — und es handelt sich hier um die Einschärfung eines bußrechtlichen Gesetzes — sind aber die pænitentes die öffentlichen Büßer. Nach alledem müssen wir es ablehnen, in dem Dekret auch nur einen Anhaltspunkt, geschweige denn einen Beweis für die Annahme irgendeiner Form der privaten Buße zu finden.

Was Innozenz mit seiner Notiz über die Rekonziliation am Gründonnerstag vorgeblich andeutet, das soll in den Bußpredigten Leos des Großen bestätigt werden. Es ist besonders Batiffol, der sich bemüht, den Nachweis dafür zu erbringen[1]. Er geht aus von der Tatsache, daß infolge der überschweren Forderungen der öffentlichen Buße sich immer weniger Christen dazu verstanden, sie auf sich zu nehmen. Anderseits hätte aber der Kampf mit dem Pelagianismus das Bewußtsein der allgemeinen Sündhaftigkeit und des Angewiesenseins auf die göttliche Verzeihung in der abendländischen Christenheit noch merklich gesteigert. „Je weniger die Sünder zur Buße eilten, um so mehr fühlte die Kirche, daß alle Christen der Buße bedürften." Wie ein zwei-

---

hätten, die hl. Ölung zu erteilen. Die Antwort des Papstes ist übrigens sehr lehrreich. Er entgegnet nämlich, daß die Worte des Apostels sich nur auf die Kranken, nicht auf die Büßer beziehen können. Nam pænitentibus illud (sc. chrisma) infundi non potest, quia genus est sacramenti. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi? Wir müssen aus der Antwort unbedingt entnehmen, daß die Presbyter des Decentius mit der Jakobusstelle gerade ihren Anspruch auf selbständige Verwaltung des Bußsakraments haben stützen wollen. Damit wird unsere Meinung, daß das vorausgehende, ausdrücklich von der Buße handelnde Kapitel 7 ebenfalls unter dem Gesichtspunkt der Rivalität zwischen Presbytern und Bischof zu erklären ist, fast zur Gewißheit erhoben.

[1] A. a. O. 183 ff.

ter Hermas verkünde demgemäß der heilige Leo die allgemeine Bußpflicht: Kein Christ darf sich ihr entziehen. Nicht nur die schweren Sünder sind auf sie angewiesen; auch die Guten, die sich bemühen, ein christliches Leben zu führen, haben allerhand Schmutz von Erdenstaub abzuwaschen und mancherlei Wunden der Seele zu heilen. Die vierzigtägigen Fasten sind die geeignetste Zeit zu dieser Seelenkur, und so sind gerade die Fastenpredigten des Papstes ein einziger großer Mahnruf zur Buße. Alle müssen für die Wiederherstellung des Tugendkleides sorgen, damit sie am Osterfeste nicht unwürdig zum Hochzeitsmahl der Eucharistie hinzutreten. Worin besteht aber die so geforderte Buße? Ist sie vielleicht rein privater Natur? Batiffol glaubt die Frage verneinen zu dürfen, indem er sich auf das wuchtige Wort Leos beruft, „daß die Verzeihung von Gott nur durch die Gebete der Priester erlangt werden kann[1]". Die Allgemeinheit, mit der der Satz und die sich an ihn schließende Aufforderung zur Buße ausgesprochen sei, sowie der Umstand, daß kein Unterschied in bezug auf die Schwere und Art der Vergehen gemacht werde, zeige, daß der Papst nicht bloß an die Kapitalsünder und die ihnen zukommende öffentliche Buße gedacht habe. Es hätten vielmehr alle Sünder sich durch eine wirksame Genugtuung von ihren Fehlern reinigen und dann vermittelst der feierlichen Gründonnerstagsrekonziliation zur Kommunion zugelassen werden sollen, ganz entsprechend dem berühmten Dekret Innozenz' I. Endlich sei die allgemeine Mahnung zur Buße und Bemühung um die Rekonziliation am Gründonnerstag nur erklärlich, wenn diese Buße von solchen Christen, die nur leviora peccata begangen, auch hätte wiederholt werden können.

Ich brauche wohl kaum hervorzuheben, daß diese Deduktionen, mit denen Batiffol zu seinem Ergebnis gelangt, zum mindesten recht kühn sind. Er hat dies offenbar auch selber gefühlt, indem er zweimal in selbstgemachten Einwendungen Zweifel an der Berechtigung seiner Exegese erhebt, um sie

[1] Ep. 108, 3 ad Theodorum, Mansi VI, 209; s. den Text oben 7.

freilich kurzerhand niederzuschlagen. Nachdem ich die in Frage kommenden Predigten Leos eingehend durchgesehen habe, bin ich zu dem sichern Urteil gelangt, daß die Theorie des französischen Forschers unhaltbar ist.

So nachdrücklich Leo allen Gläubigen die Buße in der Fastenzeit zur Pflicht macht, er hat dabei abgesehen von den die öffentliche Buße erfordernden Vergehen tatsächlich immer nur die rein persönliche Buße im Auge. Es ist eine Buße wesentlich derselben Art, wie sie der Christ an sich ständig üben soll; weil er aber aus Schwäche und Gleichgültigkeit sie meisthin vernachlässigt, so soll er in den Wochen, die zur Vorbereitung auf die Erlösungsfeier bestimmt sind, mit ganz besonderer Sorgfalt an die Reinigung des Herzens herangehen und mit vervielfältigtem Eifer in guten Werken die Versäumnisse ausgleichen, die er sich im Laufe des Jahres hat zuschulden kommen lassen[1]. Das Fasten bringt nur dann Nutzen, wenn sich mit der körperlichen Entsagung die Ertötung der sündhaften Begierden und die Übung der Tugenden verbindet[2]. Abtötung und gute Werke, unter denen wieder besonders das Almosen und die Friedfertigkeit empfohlen werden, sind für die Gläubigen die Mittel, „sich zu heiligen“[3] und „die Barmherzigkeit Gottes zu verdienen“[4]. Von einem kirchlich-sakramentalen Bußmittel ist dagegen bei dieser an alle gerichteten Mahnung zur Buße nirgends die Rede. Die Gläubigen werden weder aufgefordert, ihre

[1] Vgl. serm. 41, 1, ML 54, 272: Semper quidem sapienter et sancte vivere decet . . .; sed cum ii appropinquant dies, quos illustriores nobis salutis nostræ sacramenta fecerunt, diligentiore sollicitudine corda nostra sunt mundanda. Ebd. n. 3 (274): Pietatis opera, quibus semper studendum est, abundantius exsequamur. Serm. 42, 1. (275): Provisum est, ut ad reparandam mentium puritatem quadraginta nobis dierum exercitatio mederetur, in quibus aliorum temporum culpas et pia opera redimerent et ieiunia casta decoquerent. Serm. 44, 2 (286): Quod ergo in omni tempore unumquemque convenit facere christianum, id nunc sollicitius est et devotius exsequendum.

[2] Serm. 42, 2 (276): Non enim in sola abstinentia cibi stat nostri summa ieiunii aut fructuose corpori esca subtrahitur, nisi mens ab iniquitate revocetur et ab obtrectationibus lingua cohibeatur . . . Mansuetudinis et patientiæ, pacis et tranquillitatis hoc tempus est, in quo exclusa omnium contaminatione vitiorum perpetuitas nobis est acquirenda virtutum. Vgl. serm. 44, 2 (286).

[3] Serm. 43, 4 (284).

[4] Serm. 42, 6 (280).

Sünden dem Priester zu bekennen, noch wird an die ihnen bevorstehende Rekonziliation gedacht, obwohl sonst alle Obliegenheiten der Buße in vielfachen Wiederholungen und in allen Einzelheiten besprochen werden[1].

Dazu kommt, daß auch Leo die Rekonziliation ausdrücklich als Kennzeichen der Buße für Todsünden hinstellt. Er unterscheidet im christlichen Volke drei Gruppen: eine erste, „die schon lange in den evangelischen Wettkampf eingetreten ist und im Lauf der geistlichen Rennbahn unablässig der Palme zustrebt", eine zweite, quæ lethalium conscia peccatorum per reconciliationis auxilium festinat ad veniam, und eine dritte, die im Katechumenat sich auf die Wiedergeburt der Taufe vorbereitet[2]. Es ist offensichtlich die aus Augustinus bekannte Unterscheidung der drei Bußarten: die Taufbuße, die Buße der Christen für die Sünden des gewöhnlichen Lebens und die mit Exkommunikation und Rekonziliation verbundene Buße für die crimina. Sehr bezeichnend für die scharfe Scheidung der gewöhnlichen Christenbuße von der Kirchenbuße ist serm. 49, 3. Die Fastenzeit, mahnt der Papst, verlangt von allen verschärften Bußeifer, weil der Teufel gerade in diesen Tagen den Gläubigen mehr als sonst nachstellt. Er ist nämlich ergrimmt wegen der vielen Tausenden, die gerade zu Ostern seiner Gewalt entrissen werden, zunächst durch die Taufe, dann aber auch durch die Buße der Gefallenen und die in ihrer Rekonziliation sich betätigende Schlüsselgewalt der Kirche[3]. Die in der Osterzeit stattfindende Rekonziliation der eigentlichen Büßer wird also ebenso wie die Taufe als Motiv verwertet, um den Bußeifer der Gläubigen zu beleben. So sehr schied man zwischen der öffentlichen Kirchenbuße

[1] Vgl. Vacandard in Vacant-Mangenot, Dictionn. III, 853: Die Buße, die Leo verlangt, wird geleistet „par la largesse des aumônes et par le pardon des injures, par le jeûne et par l'abstinence. Le recours à la confession pénitentielle n'est pas indiqué."

[2] Serm. 45, 1 (288).

[3] Videt se dominationis suæ iure privatum, . . . eripi sibi in utroque sexu millia . . . nec obesse cuiquam vel proprium vel originale peccatum . . . Lapsos quoque et insidiarum suarum fraude deceptos pœnitentiæ lacrimis ablui et portas misericordiæ apostolica clave reserante ad remedia reconciliationis admitti (303).

und der gewöhnlichen Christenbuße, wie sie ebenfalls in der Osterzeit gefordert wurde. Nur jene stellt das der Taufe parallele kirchlich-sakramentale Mittel dar[1].

Gewiß macht Leo auch noch einen Unterschied in den gewöhnlichen, nicht der öffentlichen Buße unterworfenen Sünden: Nicht alle haben die gleiche Ursache, die göttliche Erbarmung anzuflehen, quia multis modis multisque mensuris et peccatum a peccato et crimen distat a crimine[2]. Jeder muß eine eingehende Gewissenserforschung darüber anstellen, welches die Fehler, die Krankheiten, die Wunden sind, für die eine ernstere Medizin notwendig ist[3]. Neben eifrigen Seelen, die nur ein wenig leichten Erdenstaubes zu entfernen haben, um in der ursprünglichen Reinheit zu erglänzen, gibt es eine Masse Gleichgültiger, qui tota fere anni spatia aut securius aut forte negligentius transierunt[4]. An sie geht die eindringliche Mahnung, die Langmut Gottes nicht zu mißbrauchen. Allein es bietet sich auch hier wieder nicht der geringste Anhaltspunkt dafür, daß solch laue Christen zur Vergebung ihrer peccata mediocria auf die Rekonziliation angewiesen gewesen wären. Die Mahnung klingt vielmehr immer nur in die allgemeine Forderung aus, die Reinigung der Seele mit der größten Gewissenhaftigkeit entsprechend der Art und Größe der Sünden vorzunehmen[5]. Auch der Hinweis in serm. 43, 3, daß viele das ganze Jahr hin-

[1] Das gleiche Motiv klingt durch in c. 5 desselben sermo (304), wo die Mahnung, einander zu verzeihen, begründet wird mit dem Satz: Quid autem conventius fidei christianæ, quam ut non solum in ecclesia, sed etiam in omnium domibus fiat remissio peccatorum? Die Verzeihung „in der Kirche" wird, wie vorhin ausgeführt, den Täuflingen und den eigentlichen Büßern. Die Gläubigen sollen in ihrer privaten Bußbetätigung dies Beispiel der Kirche nachahmen. — Ähnlich c. 6 (305), wo den Christen besonders das Almosen als Bußmittel empfohlen wird: Detur opera . . ., ut peccata, quæ aut baptismi aquis aut pœnitentiæ lacrimis abluuntur, etiam eleemosynis deleantur. Auch hier kann kein Zweifel sein, daß unter den pœnitentiæ lacrimæ im Gegensatz zur Taufe und zum Almosen nur die öffentliche Buße gemeint sein kann.

[2] Serm. 50, 1 (306). [3] Serm. 44, 1 (286). [4] Serm. 43, 3 (283).

[5] So serm. 50, 1, nachdem die verschiedene Schwere der Sünden betont ist: Sed quia universitas fidelium ad perfectam innocentiam et ad plenam debet tendere puritatem..., omni instantia et virtute nitendum est, ut quidquid secretum conscientiæ maculat, quidquid aciem mentis obscurat, dili-

durch in Gleichgültigkeit und Nachlässigkeit gelebt haben, läßt keinen Schluß auf eine jährliche Rekonziliation entsprechend der heutigen Osterbeicht zu, wie Batiffol annehmen möchte[1]. Es handelt sich in dem Zusammenhang nur um die österliche Gewissensreinigung. Wenn diese schon für die eifrigen Christen (etiam cautissimis animis) unerläßlich ist, die ständig um ihr Seelenheil besorgt sind, um wieviel mehr haben dann jene Grund zu einer inneren Einkehr, welche sonst das ganze Jahr hindurch sich nicht um ihre Seelen kümmern!

Ganz unverständlich ist es, wie Batiffol seine Theorie auf das Schreiben des Papstes an den Bischof Theodor stützen kann. Die hier gegebene Belehrung über die Buße zielt ganz offenkundig nur auf die öffentliche Buße ab. Quid de pœnitentium statu ecclesiastica habeat regula, non tacebo, sagt Leo ausdrücklich. Er spricht sodann in aller Deutlichkeit von den einzelnen Akten dieser Buße: von dem Bekenntnis, der Gewährung der actio pœnitentiæ, der Genugtuung und schließlich von der Rekonziliation. Klarer kann die öffentliche Buße gar nicht bezeichnet werden. Es versteht sich daher von selbst, daß auch der Satz: indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri, nur in bezug auf die der öffentlichen Buße unterworfenen crimina gilt, nicht in bezug auf die geringeren Sünden. Wenn man die Worte pressen will, dann müßte man folgerichtig die kirchliche Vermittlung zur Erlangung der göttlichen Verzeihung auch für die peccata minuta fordern. Dasselbe gilt gegen die Berufung auf den später folgenden Satz in demselben Schreiben: Unde oportet unumquemque

---

gentissimis emundationibus deleatur. Ähnlich serm. 44, 1: Am Osterfest soll sich die ganze Kirche der Sündenvergebung erfreuen, nicht nur die Neugetauften, sondern auch die anderen Christen. Quamvis enim principaliter novos homines faciat regenerationis ablutio, quia tamen superest omnibus contra rubiginem mortalitatis quotidiana renovatio et inter profectum gradus nullus est, qui non semper melior esse debeat, generaliter annitendum est, ut in die redemptionis nemo inveniatur in vitiis vetustatis. Auch hier ist nur von einem Gradunterschied derselben Bußart die Rede. Die für Ostern verlangte Buße wird ausdrücklich auf eine Stufe mit der „quotidiana renovatio" gestellt.

[1] A. a. O. 189.

Christianum conscientiæ suæ habere iudicium, ne converti ad Deum de die in diem differat. Gewiß „wendet sich Leo damit an alle Christen", aber es handelt sich hier auch um etwas für alle Christen Selbstverständliches: jeder hat die Pflicht, sich über seinen Gewissenszustand Klarheit zu verschaffen, um (wenn es nötig ist) rechtzeitig die Buße zu übernehmen. Mehr ist in den Worten nicht gesagt; alles, was man sonst in ihnen finden will, muß man erst in sie hineinlegen. Von einer wiederholbaren Rekonziliation für die sogenannten mittleren Sünden ist in der autoritativen Belehrung des vorliegenden Briefes ebensowenig etwas „angedeutet" wie in den Predigten des Papstes[1].

Um zu zeigen, daß seine Annahme im Bereich der geschichtlichen Möglichkeit liege, weist Batiffol darauf hin, daß ein Jahrhundert später die 3. Synode von Toledo (589) gegen die vielfach eingerissene Sitte, die kirchliche Lossprechung ein und demselben Sünder wiederholt zu erteilen, im Namen des alten Bußgesetzes protestiert. Damit wäre bezeugt, daß der beanstandete Brauch schon älteren Ursprungs wäre[2]. Ich meine indes, daß der berühmte can. 11 von Toledo eher das Gegenteil beweisen dürfte. Oder wäre es denkbar, daß eine spanische Synode mit solcher Entrüstung ein Bußverfahren als eine unerhörte Neuheit, eine execrabilis præsumptio, hätte in Acht erklären können, wenn das gleiche Verfahren seit 150 Jahren in Rom mit Gutheißung der Päpste als selbstverständliche Übung heimisch gewesen wäre? Wir wissen, wie sehr gerade in den Fragen der Bußdisziplin die römische Praxis für die andern Kirchen normgebend war. Ich verweise auf die früher gegebene eingehende Erklärung des Kanons[3].

[1] Bestätigt finde ich meine Auffassung von der Bußlehre Leos bei A. Lagarde, La pénitence dans les églises d'Italie au cours des IV^e et V^e siècles. Rev. de l'hist. des relig. 92 (1925), 132—145. Zurückweisen muß ich nur die sehr oberflächliche Bewertung der Rekonziliation (144). L. übersieht vollständig die sakramentale Bedeutung, die ihr als dem Akt der Eingliederung in die Gnadengemeinschaft der Kirche zukommt. — Die Abhandlung ist mir leider erst während der Drucklegung meiner Schrift zu Gesicht gekommen, bietet mir indes auch keinen Anlaß, etwas an meinen Ergebnissen zu ändern.

[2] A. a. O. 190. [3] Oben 157 ff.

Das einzige Zeugnis von Leo, das allenfalls für eine Rekonziliation ohne öffentliche Buße geltend gemacht werden könnte, ist ep. 167 ad Rustic., inquis. 19[1]. Während hier für die Kapitalsünden (vollendeten Götzendienst, Mord und Unzucht) die öffentliche Buße festgesetzt wird, heißt es von solchen, die nur in leichterer Weise, durch Teilnahme an heidnischen Mählern und Genuß von Opferfleisch, sich der Glaubensverleugnung schuldig gemacht hätten: possunt ieiuniis et manus impositione purgari. Wie ich an anderer Stelle gezeigt habe[2], ist es freilich zweifelhaft, ob unter der manus impositio hier der Rekonziliationsakt zu verstehen ist. Wenn dies doch zuträfe, dann hätten wir die Bestimmung ähnlich zu beurteilen wie die früher[3] genannten Fälle, in denen eine Exkommunikation ohne Buße verhängt wurde. Denn wenn auch in dem Entscheid Leos nicht von einer formellen Exkommunikation die Rede ist, so liegt tatsächlich doch eine gewisse äußere Trennung von der Kirche vor, die durch den Rekonziliationsakt beseitigt worden wäre.

Was Cäsarius betrifft, den Tixeront als besonders klaren Zeugen der Privatbuße rühmt, so haben wir die Frage schon früher, besonders in dem Abschnitt über die seelsorgliche Bußpraxis in der gallischen Kirche, genugsam erörtert, so daß sich ein nochmaliges Eingehen auf sie erübrigt. Wir mußten bei unserer Untersuchung allerdings das entgegengesetzte Ergebnis buchen, und zwar so, daß wir gerade aus den Texten, denen Tixeront die Hauptargumente entnimmt, die Nichtexistenz einer kirchlichen Privatbuße folgerten. Wenn Cäsarius unterscheidet zwischen dem pœnitentiam accipere und dem ipsam pœnitentiam agere und nur dieses letzte jedem sofort zur Pflicht macht, während er sich bezüglich des ersten auch mit einem Aufschub begnügt[4], dann hat dies agere pœnitentiam ebensowenig mit der kirchlichen Privatbuße etwas zu tun, wie wenn er jüngeren Leuten er-

[1] Mansi VI, 407; s. oben 8.
[2] Poschmann III, 73 f.
[3] Oben 210.
[4] Serm. 256, 1. 4, oben 113 u. 115; ebenso Avitus, ep. 17 ad Victorium, oben 121 f.

klärt, sie brauchten, um sich zu bekehren, nicht das eheliche Leben aufzugeben, nicht das Bußkleid anzulegen usw.[1] Wenn er den Heroismus eines freiwillig die öffentliche Buße übernehmenden Sünders rühmt und dazu bemerkt: poterat eam secretius agere, dann könnte an sich dieses Wort zwar auf eine kirchliche Privatbuße gedeutet werden, es kann aber auch ebensogut bezogen werden auf die die öffentliche Buße ersetzende conversio[2]. Und diese letzte Auffassung ist geboten durch die ganz eindeutige parallele Erklärung des Gennadius und sodann aus dem Grunde, weil sonst die Stelle in offenem Widerspruch stände zur ganzen, für damals bezeugten Bußpraxis. Hätte Tixeront recht, dann wäre nach diesem Text, wo der um die öffentliche Buße bittende Sünder als rühmlicher Ausnahmefall hingestellt wird, die kirchliche Privatbuße die Regel gewesen und hätte demgemäß auch als ausreichend für die schweren, nicht nur für die sogenannten mittleren Sünden gegolten. Wie hätten unter diesen Umständen aber, so dürfen wir mit Boudinhon fragen[3], die Väter und Prediger immer wieder die öffentliche Buße als Vorbedingung für die Vergebung der schweren Sünden fordern können? Ihre Praxis hätte in offenem Widerspruch zu ihrer theoretischen Forderung stehen müssen. Warum hören wir in all den vielen Predigten, die in eingehendster und an-

[1] Serm. 249, 6; 258, 2, oben 119 f.

[2] Serm. 261, 1, oben 139 ff. Tixeront (L'Université catholique 1912, 136) bemerkt zu diesem Text und zu dem schon genannten serm. 256, 1: „Il est impossible d'être plus clair et de marquer plus précisément l'existence, à côté de la pénitence publique ou plénière, d'une pénitence privée". Weniger zuversichtlich ist er schon hinsichtlich des Nachweises, daß auch diese Privatbuße die kirchliche Vermittlung erfordere. Er beruft sich zunächst darauf, daß Cäsarius sehr allgemein die Pflicht der Beicht geltend mache, und erklärt dann: „Et il semble bien qu'il veuille parler, en ces occasions, de pénitence simplement privée". Die diesem Urteil zugrunde liegenden Texte sind tatsächlich nicht beweiskräftig (vgl. oben 88). Serm. 253, 1 wertet das Bekenntnis als rein privates Bußmittel, serm. 250, 2 u. 258, 1 haben die öffentliche Kirchenbuße im Auge. Was die Absolution angeht, so meint Tixeront, Cäsarius erwähne sie zwar nirgends bei einer solch privaten Buße, aber sie verstehe sich von selbst, da sie am Gründonnerstag zusammen mit der Absolution der öffentlichen Büßer stattgefunden habe (ebd. 137). Hier muß offenbar wieder das mißverstandene Dekret Innozenz' I. als Lückenbüßer für mangelnde Beweise eintreten.

[3] A. a. O. 332 f.

schaulichster Weise über Bußpflicht und Bußleistungen handeln, nie etwas Bestimmtes über jenes geheime Bußverfahren? Es müßten sich, wie B. sagt, sämtliche Schriftsteller des christlichen Altertums geradezu verschworen haben, nichts über diese Bußart verlauten zu lassen. Wenn es eine wiederholbare geheime Buße gegeben hätte, warum verlangt dann Cäsarius, daß ein Sünder, der durch die actio pænitentiæ sich angeblich dieser geheimen Buße unterzogen und die Absolution erhalten hat, trotzdem später „um die Buße bittet" und sie „empfängt"? Warum zieht insbesondere die Krankenbuße, nach der alle Gläubigen verlangen, die schweren Folgen der öffentlichen Buße nach sich, wo doch ihre Übernahme bei jungen Leuten vielfach die schlimmste Gewissensnot hervorruft[1]? Wenn irgendwo, so wäre doch hier, wo die Kirche selber die größten Bedenken hatte, solch jugendlichen Kranken die Pflichten des Büßerstandes aufzuladen, die Anwendung der privaten Buße und Lossprechung das Gegebene gewesen. Die Praxis der altkirchlichen Krankenbuße würde, wie ich schon früher festgestellt habe[2], für sich allein als Beweis dafür ausreichen, daß neben der kanonischen kirchlichen Buße kein anderes sakramentales Heilmittel in Frage gekommen ist.

Gegen die Annahme, daß wenigstens für die geringeren Todsünden die kirchliche Privatbuße genügt hätte, spricht weiter die Tatsache, daß die gallischen Autoren ebenso wie Augustinus immer nur von einer Zweiteilung der Sünden in bezug auf die Bußverpflichtung reden, von den peccata gravia, mortifera, capitalia, die durch die öffentliche Buße, und den leichteren Sünden, die durch die secreta satisfactio getilgt werden. So Cassian, Gennadius, Pomerius, Cäsarius[3]. Gennadius fordert die öffentliche Buße unterschiedslos für alle Kapitalsünden, ob diese öffentlich oder geheim sind. Nach Pomerius sind Kleriker, die geheim gesündigt haben, im Gewissen streng verpflichtet, ihr Amt aufzugeben[4]. Es gibt also auch für sie

[1] Vgl. u. a. oben 65 f. u. 102 f. [2] Oben 66.
[3] Vgl. oben 75, 77, 78, 81 ff. [4] Oben 78 f. u. 202.

kein geheimes kirchliches Bußverfahren mit Lossprechung in foro interno, obwohl sie der öffentlichen Buße nicht unterworfen sind.

Galtier[1] findet in der Vita des heiligen Bischofs Hilarius von Arles, eines Zeitgenossen Leos I., eine anschauliche Darstellung von dem damals in Gallien geübten privaten Bußverfahren, in dem mit Leichtigkeit alle regulären Stücke unserer heutigen „Beicht" wiederzuerkennen wären. Der Text lautet: Quotiescumque pœnitentiam dedit, sæpe die dominico, ad eum turba varia confluebat; volabat ad eius castigationem, quicumque adesse volebat, lacrimarum se imbribus eluebat cælestibus iudiciis territus promissisque succensus; tanti gemitus, tanti fletus astantibus nascebantur, ut vitæ præsentis horreret habitaculum. Quis ita futuri iudicii monstravit examen? Quis ita tenebrosum terribiliter intimavit incendium? Quis ita flumen exurentis pariter et rapientis cruciatus expressit? Quis ita vulnera conscientiæ ante oculos inspicienda reduxit? Admonitione completa cum lacrimis supplicationum sumebat exordia, ut pœnitentiæ fructum, quem monendo contulerat, orando firmaret. Nam mulier quædam cæca, dum manus eius impositione benedicitur, visum se recepisse proclamat: æstimo, quod antea interiori homini præstitit, quod exteriori postmodum impetravit[2].

Die Schilderung hat indes, wie unschwer ersichtlich, nicht ein geheimes, sondern vielmehr das kanonische, öffentliche Bußverfahren zum Gegenstand. Schon die Wendung quotiescumque pœnitentiam dedit — der herkömmliche technische Ausdruck für die Erteilung der Kirchenbuße — deutet darauf hin. Dem widerspricht nicht die weitere Angabe: sæpe die dominico. Sie besagt nur, daß die Erteilung der Buße öfters am Sonntag stattfand, d. h. offenbar öfters im Lauf des Jahres; wir können daraus nur entnehmen, daß damals in Gallien die Übernahme der Buße noch nicht wie später

[1] Diction. Apol. 3, 1846 f.

[2] Vit. Hilar. Arelat. 13, 16, ML 50, 1233 f. Verfasser der Vita ist ein Schüler des Hilarius, vielleicht Bischof Honoratus von Marseille. S. Bardenhewer, IV, 571.

ausschließlich am Aschermittwoch erfolgte[1]. Vielleicht aber und sogar wahrscheinlich haben wir hier unter dem pænitentiam dare nicht nur den Initiationsakt der kirchlichen Buße zu verstehen, sondern die Bußliturgie überhaupt, die sich in der Form wesentlich nicht von jenem Akt unterschied und längere Zeit hindurch an den Pönitenten vorgenommen wurde[2]. Nach unserer Notiz hätte sie nicht bei jedem sonntäglichen Gottesdienst stattgefunden, vielmehr nur öfters am Sonntag[3]. Was der Biograph nun an dem heiligen Bischof rühmt, ist der große Zulauf, den er an solchen „Bußsonntagen" hatte. Er verstand es, mit wunderbarer Gewalt die Herzen zu rühren und zur Buße aufzurütteln. Aber dies geschah nicht in einer „individuellen Ermahnung", die sich einem geheimen Sündenbekenntnis angeschlossen hätte, sondern in der öffentlichen Predigt, bei der außer den Büßern im engeren Sinne auch die übrigen Gläubigen zugegen waren[4]. Die ganze Schilderung weist auf eine öffentliche Predigt hin; die von dem Biographen auch sonst gepriesene Macht der Bered-

---

[1] Vgl. oben 34. Dasselbe dürfte aus Cäsarius, serm. 261, 1 (oben 89) hervorgehen: Quotiescumque aliquem de fratribus vel sororibus nostris pænitentiam publice videmus petere. Unter diesen Umständen ist der Schluß falsch, den Migne aus dem Text unserer Vita zieht, wenn er schreibt (ibid. 1234, annot. f.): Hæc, quæ de pænitentiis ab Hilario episcopo cum magna pænitentium frequentia quolibet die Dominico impositis traduntur, privatam et secretam confessionem indicant; neque enim singulis dominicis publica pænitentia dabatur. Von einer Bußerteilung quolibet dominico ist in der Vita keine Rede. Auch Galtier legt einen falschen Sinn in das „sæpe" hinein, indem er interpretiert: C'est le dimanche surtout que le saint ‚donnait la pénitence'.

[2] S. oben 17 u. 94.

[3] Vgl. dazu Statut. eccl. antiqu. can. 80 (Mansi III, 957): Omni tempore ieiunii manus pænitentibus imponitur. Ist für die Fastenzeit der Bußritus bei jedem Gottesdienst vorgeschrieben, dann folgt daraus, daß er sonst nicht an jedem Sonntag stattfand.

[4] So ist jedenfalls die undeutliche Wendung zu verstehen: volabat ad eius castigationem, quicumque adesse volebat; d. h. alles, was am Gottesdienste teilnehmen wollte, kam eigens, um seine das Innerste der Seele aufwühlende Strafpredigt über sich ergehen zu lassen; man scheute nicht die Predigt als lästig, sondern drängte sich nach ihr. Würde es sich nur um Pönitenten handeln, die eigens zum Empfang der Buße hergekommen wären, dann gäbe das quicumque adesse volebat keinen Sinn (Galtier möchte deswegen auch lieber valebat statt volebat lesen).

samkeit ist es, mit der der heilige Bischof jene Gewalt über die Seelen gewinnt und „allen Umstehenden" Tränen entlockt. Wo wäre an dem einzelnen Sonntag auch die Zeit gewesen, auf jeden einzelnen aus der turba varia in der dargestellten intensiven Weise einzuwirken? Ausdrücklich heißt es dann weiter: Admonitione completa cum lacrimis supplicationum sumebat exordia. Das hat offenbar den Sinn: Nach beendeter Bußpredigt nimmt der in Weinen und Beten bestehende Bußritus seinen Anfang. Wir erinnern uns sofort an die Schilderung des Sozomenus von dem Bußverfahren in der römischen Kirche, wo ebenfalls nicht nur die Büßer, sondern auch der Bischof und die ganze Gemeinde in Tränen fließt, ehe das Gebet über die Büßer beginnt[1]. Nur von einer admonitio ist die Rede, und der Ausdruck sumebat exordia zeigt, daß der dann einsetzende Akt der supplicationes lange dauert und unmöglich bei jedem einzelnen wiederholt worden sein kann. Eine „individuelle Absolution" ist daher ebenso ausgeschlossen wie die individuelle Ermahnung. Es ist zudem fraglich, ob wir die supplicationes hier überhaupt als die Absolution anzusprechen haben. Ihre Wirkung liegt auf derselben Linie wie die Wirkung der bischöflichen Mahnung. Durch das Gebet soll die Frucht der Buße, welche die Ermahnung hervorgebracht hat, gefestigt werden. Das klingt wenig sakramental, ebenso wie das durch die Handauflegung bewirkte Wunder, das als Bürgschaft für die Wirksamkeit des bischöflichen Gebetes berichtet wird, mehr auf die persönlich-charismatische Kraft des Heiligen hinweist als auf die Betätigung der Schlüsselgewalt. Abgesehen von dem wahrscheinlich am Gründonnerstag stattfindenden feierlichen Rekonziliationsakt kam ja denn auch dem Bußritus (Handauflegung und Gebet des Bischofs) tatsächlich keine sakramentale Bedeutung zu[2].

Damit hätten wir die wichtigsten Zeugnisse, welche die Existenz einer privaten Buße bekunden sollen, vorgeführt. Ihre Prüfung hat gezeigt, daß sie tatsächlich einen Beweis

[1] S. oben 16 f.

[2] Vgl. oben 47. — Den öffentlichen Bußritus findet auch Duchesne in unserem Text bezeugt. Origines du culte chrétien[5], Paris 1925, 458.

dafür nicht im entferntesten erbringen. Sie bestätigen im Gegenteil nur das Ergebnis, das wir im Lauf unserer Untersuchung schon verschiedentlich festgestellt haben: man kennt auch im fünften und sechsten Jahrhundert im Abendland keine andere kirchliche Buße als die pœnitentia proprie dicta. Die ihr nicht unterworfenen Sünden werden normalerweise durch rein persönliche Bußübungen getilgt.

Diese Feststellung schließt es indes nicht aus, daß die Gläubigen auch wegen geringerer Vergehen, wo die Kirchenbuße nicht in Frage kam, sich zur Heilung ihrer Seelenkrankheit an die Priester wandten und dabei ein Bekenntnis ihrer Sünden ablegten. Im Morgenlande war diese Art „Seelenleitung" seit alters in Übung. Klemens von Alexandrien betrachtet sie für den reichen und stolzen Menschen als geradezu notwendig[1], damit er wenigstens einen fürchtet und auf einen hört. An einen solchen Seelenführer denkt Origenes in der bekannten Mahnung, sich nach einem klugen und mitfühlenden Seelenarzt umzusehen, dem man seine Sünden bekennen könne und in dessen Urteil man es stellen solle, ob die Krankheit derart sei, daß sie in conventu totius ecclesiæ exponi debeat et curari[2]. Basilius macht es in seiner Ordensregel allen Mönchen zur Pflicht, einem geeigneten Seelenführer, der sich auf die Heilung der Seelen versteht und Erfahrung in ihr hat, alle, auch die geheimen Sünden des Herzens zu bekennen. Der geborene Seelenführer ist naturgemäß der Obere, der *προεστώς*, der für die Seelen der ihm unterstellten Mönche verantwortlich ist; aber zu seiner Vertretung können auch andere geeignete Männer als Beichtväter der Brüder bestellt werden[3]. Bei

[1] Quis dives salvetur? 41, 1 (Ed. Stählin 3, 187): *Διὸ δεῖ πάντως σε . . . . ἐπιστήσασθαι ἑαυτῷ τινα ἄνθρωπον θεοῦ καθάπερ ἀλείπτην καὶ κυβερνήτην.*

[2] In Ps 37 hom. 2, 6, (MG 12, 1386). — Je öfter ich mich mit der Stelle befasse, um so mehr komme ich zur Überzeugung, daß Boudinhon (a. a. O. 515) recht hat, wenn er schreibt: Ce passage, souvent allégué comme preuve de la pénitence secrète, ne prouve-t-il pas précisément l'existence de la seule pénitence publique? Über die verschiedenen Deutungen der Stelle vgl. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht, Donauwörth 1913, 110 ff.

[3] Regul. brev. tract. interrog. 229 (MG 31, 307) antwortet auf die Frage,

dem Einfluß, den Basilius ausübt, wird die Mönchsbeichte eine allgemeine Einrichtung in der östlichen Kirche[1]. Man darf sie indes nicht ohne weiteres auf eine Stufe mit der „Beicht" im heutigen Sinne stellen. Sie ist nicht sowohl confessio sacramentalis als vielmehr directio spiritualis. Abgesehen davon, daß von keiner Lossprechung die Rede ist, müssen wir das aus der Art und Weise, wie der „Beichtvater" charakterisiert wird, entnehmen. Immer wieder hören wir, es sollen zu diesem Amt Männer ausersehen werden, die sich auszeichnen durch Klugheit, Lebenserfahrung, Mitgefühl usw., alles natürliche Eigenschaften, die sie zur erfolgreichen Seelenführung befähigen; nirgends wird dagegen ausgesprochen, daß sie mit der priesterlichen Würde bekleidet sein müssen. Man kann auch nicht sagen, daß die Zugehörigkeit zum Priesterstand dabei als selbstverständliche Voraussetzung gegolten hätte. Die Vorsteher der basilianischen Klöster waren zwar „in den allermeisten Fällen Priester", aber es gab doch Ausnahmen, und auch diese Laienvorsteher nahmen die Beicht ihrer Ordensbrüder entgegen[2]. Erst recht läßt sich nicht feststellen, daß die für die Seelenleitung erwählten Vertreter des Vorstehers immer Priester gewesen wären. Die allgemeine Bezeichnung: *ἔστω τις καὶ ἕτερος*[3] spricht jedenfalls nicht dafür. Hörmann, der der Frage auch in bezug auf die anderen Ordensgemeinschaften des Ostens nachgeht, urteilt: „So viel dürfte sich mit Sicherheit aus einem Gesamtüberblick ergeben: Mit dem Begriffe eines geistlichen Vaters verband man nicht ohne weiteres auch die Vorstellung priesterlicher Würde. Wohl aber erschien . . . der geistliche Vater als ein Seelenarzt, dessen

---

wem man die Sünden bekennen müsse: Wie man eine körperliche Krankheit nicht allen offenbart, sondern nur *τοῖς ἐμπείροις τῆς τούτων θεραπείας, οὕτω καὶ ἡ ἐξαγόρευσις τῶν ἁμαρτημάτων γένεσθαι ὀφείλει ἐπὶ τῶν δυναμένων θεραπεύειν.* Reg. fus. tract. 26 (985): *περὶ τοῦ πάντα καὶ τὰ κρυπτὰ τῆς καρδίας ἀνατίθεσθαι τῷ προεστῶτι.* Ebd. 45 (1032): *ἔστω τις καὶ ἕτερος μετὰ δοκιμασίας αὐτοῦ τε καὶ ἄλλων τῶν ἱκανῶν δοκιμάζειν εἰς τοῦτο ἐξειλεγμένος εἰς τὸ ἀπόντος ἐκείνου διαδέχεσθαι τὴν ἐπιμέλειαν τῶν ἀδελφῶν.*

[1] Vgl. Hörmann, a. a. O. 171 ff.

[2] So Hörmann, a. a. O. 233 mit Berufung auf Marin, Les moines de Constantinople, Paris 1897, 23 ff.

[3] Oben 230 A. 3.

Behandlung man sich durch Gewissensöffnung unterwirft[1]." Worin man die Wirkkraft dieses Heilverfahrens sah, zeigt sehr bezeichnenderweise folgende Forderung des heiligen Basilius[2]: Jede Sünde muß dem Vorsteher offenbart werden, entweder von dem Sünder selbst oder von den Mitwissenden, *ἐὰν αὐτοὶ θεραπεῦσαι μὴ δυνηθῶσι κατὰ τὸ ὑπὸ τοῦ Κυρίου προστεταγμένον.* Mit der „Weisung des Herrn" ist gemeint die Mahnung zur Zurechtweisung des fehlenden Bruders (Mt 18, 15 ff.). Die *θεραπεῦσαι δυνάμενοι* sind also alle jene, welche die Gabe haben, mit ihrer Zurechtweisung nachhaltig auf den Sünder einzuwirken. Die Inanspruchnahme des Vorstehers ist nur dann notwendig, wenn die Bemühung des einfachen Bruders keinen Erfolg hat; in diesem Falle soll der Obere kraft der Autorität und der Vertrauensstellung, die ihm eignet, die Heilung versuchen. Grundsätzlich aber ist das Heilverfahren hier wie dort dasselbe, eine priesterliche Gewalt mithin auch nicht beim Vorsteher erforderlich.

In dem Vollkommenheitsstreben des abendländischen Mönchtums stand die Seelentherapie ebenfalls im Vordergrund. Wir hörten früher, mit welchem Nachdruck Cassian den Brüdern einschärft, der psychologischen Wurzel ihrer Sünden nachzuspüren, weil eine richtige Diagnose die unerläßliche Voraussetzung für die Heilung sei[3]. Cäsarius empfiehlt auch den in der Welt lebenden Christen die öftere, ja tägliche Gewissenserforschung als wirksames Heilmittel[4]. Daraufhin soll zwar jeder zunächst selber für sich Seelenarzt sein und durch ständigen Kampf mit der bösen Neigung die Gesundung herbeizuführen suchen. Aber man verkennt auch im Abendland nicht den Segen einer individuellen Seelenführung durch erfahrene Geistesmänner.

[1] Ebd. 229. — Für Basilius s. bes. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt, Leipzig 1898, 262 ff.

[2] Reg. fus. tract. interr. 46 (1036).

[3] Oben 72.

[4] Serm. 110, 3, ML 39, 1964: Unusquisque conscientiam suam ante conspectum interioris hominis constituat. Ipsi nosmetipsos castigemus, ipsi nobiscum rationem de quotidiana conversione faciamus. Alloquatur se in secretis unaquæque anima et dicat: Videamus, si hunc diem sine peccato, sine invidia, sine obtrectatione, sine murmuratione transegi . . . Vgl. hom. 10, ML 67, 1069.

Cassian verlangt daher besonders von den Anfängern im geistlichen Leben, daß sie alle unreinen Regungen der Seele ihrem Oberen beichten[1]. Ebenso macht der heilige Benedikt in seiner Regel den Mönchen zur Pflicht, „die bösen Gedanken, sobald sie im Herzen aufsteigen, dem spiritualis senior zu offenbaren[2]". Auch hier handelt es sich nicht um eine sakramentale Beichte. Die spirituales seniores können nicht ohne weiteres als Priester angesprochen werden[3], und das Bekenntnis der sündigen Gedanken wird schlechthin als natürliches Bußmittel gewertet, sei es unter dem Gesichtspunkt der Seelenführung, sei es unter dem Gesichtspunkt der Selbstverdemütigung.

Wie man sich die Wirksamkeit eines solchen Bekenntnisses dachte, beleuchtet Cassian an folgendem köstlichen Beispiel[4]. Er läßt den Abt Moses erzählen, wie er als junger Schüler des Abtes Theon längere Zeit hindurch bei der Mahlzeit sich heimlich ein paxamatium[5] im Busen versteckt und später allein verzehrt hätte. Trotz schwerer Gewissensbisse hätte er den Diebstahl nicht lassen können. Als aber einmal bei einem Besuche fremder Brüder über das Laster der Genußsucht (gastrimargia) gesprochen worden wäre, sei er tief erschüttert worden, habe das bereits wieder im Busen geborgene Brot hervorgezogen und, fährt er fort, prostratus in terram cum veniæ postulatione confessus sum et . . ., ut absolutionem dirissimæ captivitatis a Domino pos-

[1] Institut. 4, 9, Ed. Petschenig I, 53: Consequenter instituuntur nullas penitus cogitationes prurientes in corde perniciosa confusione celare, sed confestim, ut exortæ fuerint, eas suo patefacere seniori nec super earum iudicio quicquam suæ discretioni committere, sed illud credere malum esse vel bonum, quod discusserit ac pronuntiaverit senioris examen.

[2] Regula c. 4, ML 66, 296; ebenso c. 7 (373), wo das Bekenntnis aller schlimmen Gedanken vor dem Abt als „fünfte Stufe der Demut" hingestellt wird, und c. 46 (694), wonach der Mönch eine in der Seele verborgene Sünde tantum abbati aut spiritualibus senioribus patefaciat.

[3] Auch Tixeront, der in der Regel des hl. Benedikt ein sehr wirksames Mittel für die Einbürgerung der Privatbuße erblickt, erkennt das an. L'Université catholique 69 (1912), 138. Vgl. auch P. Bihlmeyer, Regel des hl. Benedikt, Sammlung Kösel Bd. 20 (Kempten 1914), 35 A. 3.

[4] Collat. 2, 11. Ed. Petschenig II, 49 f.

[5] d. i. ein kleines Brot. Zwei paxamatia bildeten die tägliche Nahrung der ägyptischen Mönche. Vgl. Instit. 4, 14 (I, 56).

cerent, imploravi. Tum senex: confide, ait, o puer. Absolvit te ab hac captivitate etiam me tacente confessio tua. Victorem namque adversarium tuum hodie triumphasti, validius eum tua confessione prosternens, quam ipse fueras ab eo tua taciturnitate deiectus. Also das Bekenntnis wirkt hier nach dem Worte des Abtes aus sich selbst die Befreiung von der Sünde. Die Befreiung — das ist wieder bezeichnend für die aszetische Sündenbetrachtung — liegt nicht sowohl in der Lossprechung von der Schuld als vielmehr in der Erlösung aus der Knechtschaft, in der die Sünde den Menschen gefangenhält. Die Sünde ist beseitigt, sobald der „Affekt" der Sünde aus dem Herzen weggeschafft ist[1]. In unserm Falle stellt das heroische Bekenntnis einen sichern Beweis für die Loslösung von dem sündigen Hang dar, so daß weiter nichts mehr erforderlich ist. Gewöhnlich aber soll der Beichtvater dem Sünder helfen, von der Fessel des Bösen loszukommen, und zwar in der Weise, daß er ihm die Befreiung von Gott erflehen hilft. Es ist keine Absolution in unserm Sinne, auch keine solche in deprekativer Form. Der junge Moses geht nicht nur den Abt, sondern alle Anwesenden um ihre Hilfe an; der Abt soll in gleicher Weise wie die andern für ihn beten.

Ein anderes Mal erzählt Cassian von einem Bruder, der gerade dann, wenn er sich zur sonntäglichen Kommunion vorbereitet hatte, immer wieder durch eine unfreiwillige nächtliche Pollution beunruhigt worden wäre. Qui cum multo se tempore a sacrosanctis mysteriis trepidus abstineret, tandem hanc ad seniores detulit quæstionem remedium impugnationum ac doloris sui medicabili eorum consilio consecuturum se esse confidens[2]. Der Mönch sucht demnach das Übel zunächst selber zu heilen. Erst als seine Mühe ohne Erfolg bleibt, offenbart er sich den seniores. Seine Beicht zielt nur auf ihren Rat ab; eine Absolution kommt nicht in Frage.

Mit dieser Wertung der Beicht stimmt überein, daß Cassian in der Aufzählung der verschiedenen remissiones sie

[1] S. oben 72.
[2] Coll. 22, 6 (II, 622).

nur als ein Bußmittel neben andern hinstellt und es dem Belieben des Sünders überläßt, seine Vergehen den Menschen zu offenbaren oder, wenn er das aus Scham nicht über sich bringt, sie auf andere Weise zu heilen[1].

War die Beicht als aszetisches Mittel vor allem in den Klöstern heimisch, so war sie doch auch in Laienkreisen nicht unbekannt. Auch die Gläubigen, die in der Welt lebten, wandten sich in ihrer Gewissensnot um Rat und Hilfe an die Priester. Wie Origenes seinen Rat, sich nach einem geeigneten Seelenführer umzusehen, ganz allgemein an alle richtet, so gibt z. B. Augustinus eine grundsätzliche Anweisung darüber, welche von den Sündern, die ihre Vergehen bekennen, zur öffentlichen Buße zu verpflichten sind und welche nicht[2]. Zum mindesten hat man demnach, wie sich ohne weiteres auch aus der Natur der Sache ergibt, solche Vergehen dem Bischof oder Priester unterbreitet, bei denen es den Sündern nicht mehr sicher war, ob sie noch ohne öffentliche Buße gesühnt werden könnten[3]. Wir dürfen aber wohl annehmen, daß eifrige Christen auch wegen geringerer Fehler ihren Seelenarzt zu Rate gezogen haben werden. Man kann diese Vermutung vielleicht auch auf eine Äußerung des Pomerius stützen. Er schreibt in seiner Pastoralanweisung[4]: Cum vero nobis fratres quilibet nostri peccata sua tamquam medicis vulnera, quibus urgentur, aperiunt, opera dare debemus, ut quantocius ad sanitatem Deo auctore perveniant, ne in peius dissimulata curatione proficiant. Nach dem Zusammenhang handelt es sich allerdings zunächst um schwere Sünden, für deren Heilung die öffentliche Buße erforderlich ist. Die allgemeine Ausdrucksweise aber, die für die priesterliche Tätigkeit bei der Buße angewandt wird — die Priester sollen sorgen, daß die Sünder möglichst schnell zur Gesundung gelangen —, legt es immerhin nahe, auch noch an andere Heilmittel außer der öffentlichen Buße zu denken, die der Priester dem Beichtenden gegenüber anwen-

[1] S. oben 74.
[2] De div. quæst. 83, 26, ML 40, 17 f.
[3] S. Poschmann III, 53—56.
[4] De vit. contempl. 7, 1, ML 59, 451.

den soll. Pomerius betont an anderer Stelle[1] die Pflicht der individuellen Seelsorge: Die Priester sollen die einzelnen in ihrem sittlichen Verhalten im privaten wie im öffentlichen Leben beobachten; quos bonos probaverint, honorando confirmant, quos deprehenderint vitiosos, arguentes emendant. Dementsprechend dürfen wir auch bei einem freiwilligen Bekenntnis nicht allzu schwerer Sünden damit rechnen, daß sich der Priester mit dem Besserungsmittel der einfachen correptio begnügt haben wird. Von einer sofort erteilten privaten Absolution ist aber auch in diesem Fall keine Rede; der Heilungsprozeß wird als allmählich sich vollziehend gedacht.

Dem Gesagten zufolge war also die Beichte auch außerhalb der öffentlichen Bußinstitution nicht gerade eine ausschließliche Klosterübung. Allein eine weite Verbreitung unter den Weltchristen hat sie offenbar nicht gehabt. Sonst würden die Prediger öfters auf sie zurückgekommen sein. Tatsächlich wird sie ganz selten erwähnt, und wo es geschieht, wie z. B. in der Aufzählung der remissiones durch Cassian, erscheint sie lediglich als ein Bußmittel neben andern, dessen sühnende Kraft in der Selbstüberwindung liegt und zur kirchlichen Lösetätigkeit in gar keine Beziehung gesetzt wird[2]. In einer wahrscheinlich von Cäsarius stammenden Predigt wird demgemäß denn auch die Mahnung erteilt, die Sünden vor den „Heiligen und Gottesfürchtigen" zu bekennen; ob dies Priester oder Laien sind, erscheint für die Wirksamkeit des Bekenntnisses von keiner Bedeutung zu sein[3].

[1] Ebd. 2, 2 (445).

[2] Cassian begründet an der vorhin genannten Stelle die sündentilgende Wirkung des Bekenntnisses mit dem Psalmwort 31, 5: peccatum meum cognitum feci et iniustitiam meam non operui, et tu remisisti impietatem cordis mei. — In der von Migne (67, 1075) dem hl. Cäsarius als 13. Homilie zugeeigneten Aufzählung von 12 remissiones geht die an 5. Stelle genannte criminum confessio (begründet mit Ps 31, 5: Dixi: confitebor adversum me iniquitatem meam . . .) auf das bloße Bekenntnis vor Gott.

[3] Serm. 253, 1, ML 39, 2212: In omnibus scripturis divinis utiliter ac salubriter admonemur, ut peccata nostra debeamus iugiter et humiliter non solum Deo, sed etiam sanctis et Deum timentibus confiteri. Berufung auf Jak 5, 16. — In serm. 250, 2 (ebd. 2209, wahrscheinlich auch von Cäsarius) heißt es allerdings: Confessionem quæramus puro corde et pœnitentiam donatam a sacerdotibus perficiamus. Hier ist gewiß das Bekenntnis vor dem Priester gefordert. Aber schon der Terminus „pœnitentiam dare"

Wir dürfen nach alledem das nicht pflichtmäßige Sündenbekenntnis der Laien in jeder Beziehung auf eine Stufe mit der vorhin besprochenen Mönchsbeichte stellen. Es ist von großem Nutzen für die Heilung der Seele, hat aber keine sakramentale Bedeutung.

An dieser Feststellung ändert grundsätzlich auch der Umstand nichts, daß die Priester, wenn man ihre Hilfe zur Seelenheilung in Anspruch nahm, sich jedenfalls nicht darauf beschränkten, die Beichte entgegenzunehmen und entsprechende Mahnungen und Weisungen zu erteilen, sondern auch durch Gebet und persönliche Bußübungen die Bemühungen des Sünders um die Verzeihung bei Gott unterstützten. Wir haben diese Unterstützung als einen integrierenden Bestandteil der öffentlichen Buße kennengelernt. Der biblische Gedanke von der Kraft der stellvertretenden Genugtuung und des Fürbittgebetes ist aber in der alten Kirche so lebendig, und zumal für die Priester wird die Pflicht zur Mithilfe bei der Buße so allgemein betont, daß wir an eine priesterliche Interzession auch außerhalb des öffentlichen Bußinstituts denken müssen[1]. Wann aber liegt diese helfende Sühne des Priesters näher als nach der Entgegennahme des Sündenbekenntnisses, wo ihn der Sünder direkt um seine Hilfe angeht[2]? Indem sich nun der Priester

---

deutet darauf hin, daß es sich um die öffentliche Buße handelt, ebenso wie in serm. 259, 1 (ebd. 2222), wo der Sünder ermahnt wird, sofort nach dem ersten oder zweiten Fall confitendo et pœnitentiam agendo die Heilung herbeizuführen, anstatt durch fortgesetztes Sündigen die Heilung immer schwieriger zu machen. In diesen Texten einen Beweis für eine Privatbuße zu sehen, wie Tixeront will (s. oben 225 A. 2), geht nicht an.

[1] Vgl. Pomerius, De vit. contempl. 2, 1 (444): Ipsis enim (sc. sacerdotibus) proprie animarum curandarum sollicitudo commissa est; qui pondus populi sibi commissi utiliter sustinentes pro peccatis omnium velut pro suis infatigabiliter supplicant Deo ac velut quidam Aaron incensum contriti cordis et humiliati spiritus offerentes, quo placatur Deus, avertunt iram futuræ animadversionis a populo.

[2] Wie eng man beides miteinander verbunden dachte, zeigt wieder Origenes (a. a. O.), wenn er von dem Beichtvater verlangt, daß er verstehe „krank zu sein mit dem Kranken und zu weinen mit dem Weinenden". Die Apostolischen Konstitutionen (2, 25, 15, Ed. Funk I, 97) haben für die stellvertretende Genugtuung, die die Priester nach dem Vorbild des göttlichen Hohenpriesters üben sollen, den treffenden Ausdruck:

auf diese Weise für den Beichtenden einsetzt, gibt er ihm eine gewisse Bürgschaft für den Erfolg seiner Bußbemühung. Die Sicherheit dieser Bürgschaft hängt indes nicht in erster Linie an dem priesterlichen Charakter des Beichtvaters, sondern an seiner persönlichen Eignung zum Bußamte. Je besser er als Herzenskünder den Zustand des Sünders und das rechte Maß der zu seiner Heilung notwendigen Buße erkennt, und je größer wegen seiner persönlichen Heiligkeit die Kraft seines Gebetes ist, um so sicherer ist die göttliche Verzeihung zu präsumieren. Gewißheit der Vergebung wird vollends erreicht, wenn der Beichtvater mit der sogenannten *πληροφορία* begabt ist, kraft welcher er von Gott eine besondere Offenbarung erhält, daß dem Büßer die Sünde nachgelassen sei[1]. In diesem günstigsten Falle kann jene Beicht als ein Ersatz unserer heutigen confessio sacramentalis angesprochen werden[2], insofern sie in ihrer Wirkung auf das-

---

τοῦ λαοῦ τὰς ἁμαρτίας ἐξιδιοποιεῖσθαι. Hörmann (a. a. O. 204 ff.) zeigt, daß diese „Bußübernahme" ebenso wie die *παῤῥησία*, d. i. das Gebet um die Sündenvergebung, zu den normalen Obliegenheiten des „geistlichen Vaters" gehörten. Im Abendland bezeugt das Mitbüßen z. B. Ambrosius, wenn er schreibt (De pæn. 2, 8, ML 16, 515): Quotiescumque peccatum alicuius lapsi exponitur, compatiar nec superbe increpem, sed lugeam et defleam. Wir haben freilich bei dem „exponitur" wohl kaum an ein freiwilliges, geheimes Sündenbekenntnis zu denken, vielmehr an ein Bekanntwerden der Sünde überhaupt, wodurch der Bischof zur Vornahme der correptio veranlaßt wurde. Um so mehr aber, dürfen wir sagen, wird der hl. Bischof dieses „Mitleiden" betätigt haben, wenn ein Sünder sich direkt mit einem reumütigen Bekenntnis an ihn um Rat und Hilfe wandte, und zwar auch in solchen Fällen, wo die Verhängung der öffentlichen Buße nicht notwendig war.

[1] Die Plerophorie spielt besonders in dem griechischen Mönchtum eine große Rolle; nach Hörmann (a. a. O. 211) ist sie „der wichtigste Schlüsselbegriff zum Verständnis der griechischen Laienbeicht in der ersten Periode". Aber auch im Abendland legte man selbstverständlich auf eine solch übernatürliche Bestätigung der Sündenvergebung durch heiligmäßige Männer großes Gewicht; ich erinnere an die wunderbare Krankenheilung, mit welcher der hl. Hilarius von Arles die Wirksamkeit seines Gebetes für die Büßer bekundete (oben 227 ff.). — Wie sehr man mit der Vorstellung rechnete, daß Gott durch besondere Zeichen kundtue, wann die Vergebung erfolgt sei, zeigt die beiläufige Bemerkung des hl. Ambrosius in der Leichenrede auf den Kaiser Theodosius, wo er dessen Gewissenhaftigkeit rühmend von ihm erzählt: præclaram adeptus victoriam tamen, quia hostes in acie prostrati sunt, abstinuit a consortio sacramentorum, donec Domini circa se gratiam filiorum experiretur adventu. De obit. Theod. 34, ML 16, 1396. [2] Vgl. Hörmann 204.

selbe hinauskommt wie diese; aber selber sakramental ist sie nicht.

Nach alledem werden wir festzuhalten haben, daß die kirchlich-sakramentale Vermittlung der Sündenvergebung normalerweise — abgesehen von den Fällen, wo es sich um die Lösung von einer bloßen, nicht mit der Kirchenbuße verbundenen Exkommunikation handelte — nur bei der öffentlichen Buße in Kraft trat. Bei diesem angesichts der heutigen kirchlichen Praxis so befremdlichen Ergebnis drängt sich von selbst die Frage auf: Wie verhielt es sich mit dem Kommunionempfang der damaligen Christen? Was wurde von ihnen verlangt, damit sie würdig zum Tisch des Herrn hinzutreten durften?

Die alte Kirche legte nicht minder wie heute auf die Gewissensreinigung als unerläßliche Vorbedingung für eine fruchtbare Kommunion das größte Gewicht. Immer wieder erinnerte sie an das Verdikt des Herrn über den Unwürdigen, der sich ohne hochzeitliches Kleid zum königlichen Hochzeitsmahl eingeschlichen hatte (Mt 22, 11), und an die Warnung des Apostels 1 Kor 11, 27. Wir sahen, wie die Fastenpredigten Leos I. mit ihrem eindringlichen Appell zur Buße auf die Vorbereitung zur österlichen Kommunion abzielten[1]. Ebenso mahnt Cäsarius des öfteren, sich zur Kommunion an den großen Festtagen würdig vorzubereiten[2]. Dabei sollen nicht nur die crimina, sondern auch die geringeren Sünden, die nicht der Kirchenbuße unterlagen, durch entsprechende Bußleistungen beseitigt werden. Denn auch solche Sünden konnten nach damaliger Auffassung tödlich wirken, wenn sie in großer Zahl begangen waren, und zudem deckten sich der Begriff der „tödlichen" und der der öffentlichen Buße unterstellten Sünden nicht vollständig[3]. Wie ernst

[1] Vgl. serm. 50, 1, ML 54, 506: Unde qui sacramentum suæ reparationis intelligit, carnis se vitiis debet exuere et omnes sordes abicere peccatorum, ut intraturus nuptiale convivium splendeat veste virtutum. Quamvis enim benignitas sponsi cunctos ad communionem regiarum invitet epularum, studendum est tamen universis vocatis, ut sacrorum ciborum munere non inveniantur indigni. S. oben 218 ff.

[2] Vgl. serm. 115, 1, ML 39, 1973; serm. 116, 1 (1975); serm. 229 (2166 f.) u. ö.

[3] Vgl. oben 81 ff.; dazu Poschmann II, 503 f.

man es vielfach mit der Forderung der Gewissensreinheit vor dem Empfang der Eucharistie nahm, zeigt der Umstand, daß Cassian vor einer schädlichen Übertreibung nach dieser Seite hin warnen mußte. Er erzählt, daß manche Mönche in der Meinung, daß nur ganz Heilige und Unbefleckte zur Kommunion hinzutreten dürften, nur ein einziges Mal im Jahre kommunizierten, wo doch in Wahrheit der Genuß der Eucharistie uns zur Heiligkeit und Reinheit verhelfen sollte[1]. Gennadius empfiehlt ebenso wie Cassian die wöchentliche Kommunion allen, sofern ihre Seele sine affectu peccandi wäre. Nam habentem adhuc voluntatem peccandi gravari magis dico eucharistiæ perceptione quam purificari. Et ideo quamvis quis peccato mordeatur, peccandi non habeat de cetero voluntatem et communicaturus satisfaciat lacrimis et orationibus..., accedat ad eucharistiam intrepidus et securus[2]. Bei schwereren Vergehen, wie z. B. selbstverschuldeter Pollution, verlangt Cassian, daß der Sünder gemäß 1 Kor 11, 27 sich selbst der Kommunion für unwürdig erkläre und erst durch eifrige Buße die Wunde der Seele heile, bevor er sich wieder dem Tisch des Herrn nahe[3]. Daß wir auch bei dieser Sündenkategorie, den sogenannten peccata mediocria, an keine kirchliche Buße zu denken haben, ist früher zur Genüge dargetan.

Soweit erledigt sich die Frage ohne Schwierigkeit. Diese beginnt erst bei den crimina oder Kapitalsünden. Zu ihrer Tilgung wird, wie wir gesehen haben, grundsätzlich die Kirchenbuße verlangt, und folgerichtig darf ein Kapitalsünder auch erst die Kommunion empfangen, nachdem er sich der öffentlichen Buße unterzogen hat. Christus Jesus hanc præ-

[1] Coll. 23, 21, 1, Ed. Petschenig II, 670.

[2] De eccl. dogm. 53, ML 58, 994.

[3] A. a. O. 22, 5 (621). — Nach einer unfreiwilligen Pollution, rät Cassian, solle man mit Zuversicht zur Kommunion hinzutreten. Eine gewisse Buße wurde indes auch in diesem Falle verlangt. Cäsarius, serm. 292, 5, ML 39, 2299: Post pollutionem, quæ nobis nolentibus fieri solet, nobis communicare non licet, nisi prius præcedat compunctio et eleemosyna et, si infirmitas non prohibet, etiam ieiunium. Der Prediger weist auf diese offenbar allgemein bekannte Forderung hin, um eine ähnliche, nur noch mehr berechtigte Bußpflicht zu begründen für die Ehemänner, qui uxoribus excepto desiderio filiorum utuntur.

positis ecclesiæ tradidit potestatem, ut et confitentibus actionem pænitentiæ darent et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per ianuam reconciliationis admitterent. So verkündet es autoritativ Papst Leo[1], und ebenso lehrt Gennadius in unmittelbarem Anschluß an die vorhin zitierten Sätze: Sed hoc de illo dico, quem capitalia et mortalia peccata non premunt; nam quem mortalia crimina post baptismum commissa premunt, hortor prius publica pænitentia satisfacere et ita sacerdotis iudicio reconciliatum communioni sociari, si vult non ad iudicium et condemnationem sui eucharistiam percipere[2]. Allein die Kirchenbuße kam für den Christen nur ein einziges Mal in Frage und wurde, wie wir gesehen haben, in der Regel bis gegen Ende des Lebens verschoben. Wie verhielt es sich nun mit dem Kommunionempfang der vielen, die nach begangener schwerer Sünde nicht gewillt waren, in absehbarer Zeit die Buße zu übernehmen, oder auch von der Kirche im Hinblick auf ihr noch jugendliches Alter gar nicht zur Buße zugelassen wurden?

Das Nächstliegende wäre die Annahme, daß die sündigen Christen sich bis zur Übernahme der Buße der Kommunion enthalten hätten. So haben wir es tatsächlich auch als Auffassung des hl. Ambrosius kennengelernt, der den Zustand einer solchen vom Herrn getrennten Seele mit der babylonischen Gefangenschaft vergleicht[3]. Dasselbe finden wir bezeugt in einer pseudoaugustinischen Predigt[4], deren Verfasser allerdings ein solches Verhalten bitter beklagt, weil es das Übel verdoppele: homines ista facientes et delictorum sarcinam cumulant et munus æternæ salutis amittunt; hoc est enim reatum congregare et remedium devitare. Wer

[1] S. oben 7.

[2] Ähnlich Cäsarius, serm. 261, 2, ML 39, 2228: Ideo enim se excommunicari rogat, quia ad percipiendam eucharistiam Domini indignum esse se iudicat . . . Propterea se a communione corporis et sanguinis Christi . . . vult removeri, ut per ipsam humilitatem tandem aliquando ad communionem mereatur sacrosancti altaris accedere.

[3] S. oben 64 f.

[4] Serm. 255, ML 39, 2216.

sich wegen der Schwere seiner Vergehen unwürdig fühlt, die Kommunion zu empfangen, der hat sich würdig zu machen. Und in welcher Weise kann er dies tun? Quomodo, nisi ut errores pristinos relinquat et pænitentiam petat? Es folgt die bekannte Warnung, die Buße auf eine Zeit zu verschieben, wo man sie nicht mehr leisten könnte.

Der von dem anonymen Prediger gerügte Brauch, nach der Sünde unter Verschiebung der Buße einfach von der Kommunion wegzubleiben, war noch nicht das Schlimmste. Sehr viele kommunizierten trotz ihres lasterhaften Lebens unverfroren weiter. Immer wieder führen Prediger und Kirchenschriftsteller bittere Klagen darüber. Augustinus warnt einmal in heiliger Entrüstung offenkundige Ehebrecher, zur Kommunion hinzutreten; er würde sie von den cancelli zurückweisen[1]. Aber mit solchen kirchenpolizeilichen Maßnahmen ist dem Übel nicht zu steuern. Meistenteils bleiben die Vergehen geheim oder können wenigstens nicht so erwiesen werden, daß die Kirche gegen sie vorgehen kann. Und selbst gegenüber notorischen Frevlern ist sie machtlos, wenn das Laster zu weite Kreise erfaßt hat. In diesem Falle bleibt, wie Augustinus[2], Pomerius[3] und Cäsarius gleicherweise bekennen, den kirchlichen Vorstehern nichts übrig, als mit Seufzen und Beten geduldig abzuwarten, ob vielleicht der Herr mit der „harten Barmherzigkeit der göttlichen Disziplin[4]“ die Verstockten doch noch zur Buße bewege. Cäsarius macht diese Feststellung vor allem im Hinblick auf die Ehebrecher und Konkubinarier, deren Zahl so groß sei, daß sie der Bischof unmöglich alle exkommunizieren könne[5]. Daß aber solche Leute nicht nur die Bekehrung verweigerten, sondern auch weiter zur Kommunion gingen, zeigt eine Bemer-

[1] Serm. 392, 5, ML 39, 1712.
[2] S. Adam, Die kirchl. Sündenvergebung 72 ff., Poschmann III, 10 f.
[3] S. oben 125 f.
[4] Augustinus, C. ep. Parm. 3, 14, ML 43, 93.
[5] Serm. 288, 5, ML 39, 2290; serm. 289, 5 (2293); vgl. serm. 309, 4 (2340): Ita peccata ista in consuetudinem missa sunt et tanti sunt, qui illa faciunt, ut iam quasi ex licito fieri credantur. Ähnlich schon Augustinus, Enchir. 21, 80: Huc accedit, quod peccata quamvis magna et horrenda, cum in consuetudinem venerint, aut parva aut nulla esse creduntur.

kung des Heiligen in serm. 289, 5. Auf die Frage: Quare, qui hoc agunt, a communione non suspenduntur? antwortet er: Wenn ihrer nicht so viele wären, et poterant et debebant non solum a communione suspendi, sed etiam a colloquio et convivio, d. h. offenbar: streng genommen müßten sie nicht nur von der eucharistischen Kommunion zurückgewiesen werden, sondern es müßte auch der vollständige Ausschluß aus der Lebensgemeinschaft der Gläubigen, die excommunicatio maior, über sie verhängt werden. Einen andern Sinn läßt der Gegensatz zwischen der suspensio a communione und der suspensio a colloquio et convivio nicht zu. Daraus folgt aber, daß sie tatsächlich trotz ihrer lasterhaften Lebensführung weiter die Kommunion empfingen[1].

Die Versuchung, unwürdig zu kommunizieren anstatt der Eucharistie fernzubleiben, lag für die Unbußfertigen um so näher, als der Empfang der Kommunion zu gewissen Zeiten allgemeine christliche Übung, wenn nicht gar striktes Gesetz war. Wir hörten, daß Leo I. in seinen Fastenpredigten die Kommunion aller Gläubigen am Osterfest voraussetzt. Für Gallien macht can. 18 der Synode von Agde (506) es allen Christen zur strengen Pflicht, an den drei Hauptfesten Weihnachten, Ostern und Pfingsten zu kommunizieren[2]. Wollten nun die Sünder sich nicht zur Bekehrung verstehen und anderseits auch nicht durch Fernbleiben von der Kommunion sich der Diffamierung aussetzen, dann blieb nur der unwürdige Empfang des Sakraments übrig.

Augustinus gibt in dem vorhin angeführten sermo 392 zu verstehen, daß manche Ehebrecher, welche die Übernahme der öffentlichen Buße verweigerten, darauf hinwiesen, daß sie im geheimen, vor Gott, Buße täten. Der Bischof von Hippo weist diese Ausflucht sehr energisch zurück und verlangt

[1] Ähnliche Klagen über die erschreckliche Häufigkeit unwürdiger Kommunionen vernehmen wir auch aus der morgenländischen Kirche jener Zeit. (Vgl. Hörmann. a. a. O. 119 f.)

[2] Mansi VIII, 327: Sæculares, qui natale Domini, pascha et pentecosten non communicaverint, catholici non credantur nec inter catholicos habeantur. — Des Näheren vgl. über die Häufigkeit des Kommunionempfangs in der gallischen Kirche Browe, Ztschr. f. k. Th. 102 (1921), 140 f.

unter allen Umständen die kirchliche Buße mit Inanspruchnahme der Schlüsselgewalt[1]. Es scheint aber, als ob man später vielfach von diesem strengen Grundsatz doch abgewichen wäre, nachdem der Aufschub der Buße bis ins spätere Lebensalter immer mehr in Übung gekommen war. Wenigstens in der gallischen Kirche deutet vieles darauf hin, wie wir ja überhaupt schon mehrfach festgestellt haben, daß gerade bei den gallischen Autoren in der Bußlehre das Moment der kirchlichen Lösegewalt nur ungenügend zur Geltung kommt[2]. Ich will hier nicht hinweisen auf den Ersatz der öffentlichen Buße durch die conversio, weil der diese begründende kirchliche Akt der benedictio pœnitentiæ[3] allenfalls im Sinne einer sakramentalen Rekonziliation vor geleisteter Buße gewertet werden könnte. Bedeutungsvoll aber erscheint mir die früher[4] eingehend erwiesene Tatsache, daß man von jüngern Leuten vorab nur das agere pœnitentiam, d. h. Bekehrung und persönliche Bußleistung, verlangte, während sie das accipere pœnitentiam, die Übernahme der kirchlichen Buße, auf eine spätere Zeit, wo die Bußverpflichtungen für sie leichter tragbar wurden, verschieben durften. Es ist schwer anzunehmen, daß Cäsarius mit solchen Mahnungen allen in Frage kommenden jüngeren Leuten hätte empfehlen wollen, nun auch bis zur Übernahme der kirchlichen Buße, d. h. also die beste Zeit des Lebens hindurch, sich der Kommunion zu enthalten. Bei der weiten Verbreitung des Lasters der Unzucht wäre damit ein Großteil gerade der Männerwelt von dem eigentlichen kirchlichen Leben ausgeschlossen gewesen, für dessen Betätigung das Gesetz als Mindestforderung die Kommunion an den drei Hauptfesten verordnete[5].

---

[1] Serm. 392, 3, ML 39, 1711: Agite pœnitentiam, qualis agitur in ecclesia . . . Nemo sibi dicat: Occulte ago, apud Deum ago . . . Ergo sine causa dictum est: Quæ solveritis in terra, soluta erunt in cælo? Ergo sine causa sunt claves datæ ecclesiæ?

[2] Vgl. oben 104 f.

[3] S. oben 133 f.

[4] S. oben 115 ff.

[5] Die hier gekennzeichnete Schwierigkeit wird übrigens nicht geringer durch die von uns zurückgewiesene Annahme, daß es wenigstens für geringere Todsünden eine private und wiederholbare kirchliche Buße gegeben hätte.

Eine Bestätigung unserer Vermutung dürfte eine Predigt des hl. Cäsarius zum Kirchweihfest bieten[1]. Sie enthält eine Warnung vor der unwürdigen Kommunion: Et ideo unusquisque consideret conscientiam suam; et quando se aliquo crimine vulneratum esse cognoverit, prius orationibus, ieiuniis vel eleemosynis studeat mundare conscientiam suam et sic eucharistiam præsumat accipere. Si enim agnoscens reatum suum ipse se a divino altari subduxerit, cito ad indulgentiam divinæ misericordiæ perveniet. Nachdem er dann auf die Mahnung des Herrn hingewiesen hat, sich erst mit dem Bruder zu versöhnen, bevor man die Gabe zum Altar bringe (Mt 5, 14), und auf das furchtbare Los des Unwürdigen beim königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22, 13), fährt er fort: Ecce qualem sententiam merebitur audire, qui ad convivium nuptiale, id est altare Domini, aut ebriosus aut adulter aut odium in corde retinens præsumit accedere. Avertat hoc Deus a nobis et concedat, ut mala ista aut numquam velimus admittere, aut si admissa fuerint, sine ulla mora pænitentia vel pace studeamus sanare et largioribus eleemosynis festinemus abluere. Also lediglich persönliche Bußwerke und freiwilliges Fernbleiben von der Eucharistie werden dem Sünder empfohlen, um sich der Kommunion würdig zu machen. Die ausdrückliche Erwähnung des Ehebrechers zeigt, daß unter den crimina, welche die Unwürdigkeit verursachen, nicht etwa nur Vergehen von geringerer Schwere gemeint sind. Der kirchlichen Buße wird mit keinem Worte gedacht. Nun könnte man ja einwenden, der Prediger hätte sie als eine Selbstverständlichkeit gar nicht eigens zu erwähnen brauchen, so daß die Verwertung des argumentum e silentio irreführend wäre. Allein abgesehen davon, daß bei der Aufzählung der Buß-

---

Denn Ehebruch und Konkubinat, die als Vergehen vor allem in Betracht kamen, gehörten zu den eigentlichen Kapitalsünden, die unbedingt der öffentlichen Buße unterlagen.

[1] Serm. 229, 2. 3, ML 39, 2166 f. Es ist die Predigt, die im römischen Brevier unter dem Namen des hl. Augustinus als Lesung der 2. Nokturn am Kirchweihfest gebraucht wird.

werke die Übergehung einer so wichtigen Forderung, wie sie die Übernahme der kirchlichen Buße darstellt, zum mindesten sehr auffallend wäre, ist die Annahme jener Selbstverständlichkeit durch nichts begründet. Im Gegenteil, die vorhin beschriebene Situation legt die beim Wortlaut stehenbleibende Exegese des Textes nahe. Cäsarius setzt in der Predigt sichtlich voraus, daß alle Zuhörer die Kommunion empfangen; er fürchtet nur, daß viele unwürdig hinzutreten. Daher mahnt er sie, sich durch Bußwerke würdig zu machen. Wenn er nun aber bei anderer Gelegenheit deutlich erklärt, daß jüngere Leute sich zunächst mit einer persönlichen Buße begnügen und die Kirchenbuße aufschieben dürften, dann ist es unstatthaft, in unsern Text die Kirchenbuße gewaltsam hineinzuinterpretieren. — Von den als Beispielen aufgezählten Sünden kommt übrigens der Haß für die öffentliche Buße überhaupt nicht in Frage. Hier genügt nach der Auffassung der alten Kirche zur würdigen Kommunion die Versöhnung mit dem Gegner[1]. Auch dieser Umstand macht es nicht gerade wahrscheinlich, daß in den Bußwerken für die andern aufgezählten Sünden, und nur für diese, die Kirchenbuße stillschweigend eingeschlossen sei[2]. Nach alledem dürfte es nicht zu viel behauptet sein, wenn wir sagen, daß Cäsarius auch bei schweren Vergehen unter Absehen von der öffentlichen Buße es dem Gewissen der einzelnen überließ, sich durch entsprechende Buße des Empfangs der Eucharistie würdig zu machen. Wie bedenklich ein solches Verfahren auch sein mochte, bei der ungesunden Ent-

[1] Vgl. Poschmann III, 49 ff.

[2] Wenn es heißt: p æ n i t e n t i a v e l p a c e studeamus sanare (mala ista), so kann pænitentia hier nicht im Sinn von Kirchenbuße, sondern nur von Buße im allgemeinen genommen werden. Schon das vorausgehende sine ulla mora verlangt das. Eine allgemeine Aufforderung zur unverzüglichen Übernahme der Kirchenbuße ist bei Cäsarius im Hinblick auf seine anderweitigen Äußerungen eine Unmöglichkeit. — Für den Sprachgebrauch bezüglich pænitentia oder pænitere vgl. übrigens serm. 256, 1, ML 39, 2217: Wenn ein Christ crimina capitalia begangen hat, sic pro illis p æ n i t e a t et ea bonis operibus diluat, ut postea ad peccata ipsa non redeat . . . Qui hæc fideliter implere voluerit, etiamsi p æ n i t e n t i a m n o n a c c i p i a t, . . . bene hic exiet.

wicklung, die das kirchliche Bußsystem genommen hatte, blieb für die Seelsorge kein anderer Ausweg, wofern sie nicht in einer Vogelstraußpolitik das Auge vor der krassen Wirklichkeit verschließen wollte[1].

[1] Übrigens widerstreitet die uns heute so befremdliche Praxis keineswegs dem Dogma. Das Tridentinische Gesetz, daß niemand, der sich einer Todsünde bewußt ist, ohne vorherige sakramentale Beicht die Kommunion empfangen dürfe, beruht lediglich auf einer „ecclesiastica consuetudo" (Sess. 13 c. 7, Denz.-Bannw. 880). Abgesehen von diesem erst später in Kraft getretenen Gesetz genügt zum würdigen Kommunionempfang die Tilgung der schweren Sünden, die auch schon durch vollkommene Reue verbunden mit dem votum sacramenti erreicht wird. Dieser Forderung geschah tatsächlich auch damals Genüge, indem die Sünder zur Übernahme der kirchlichen Buße im späteren Lebensalter angehalten wurden. Die Unwiederholbarkeit dieser Buße und ihre schweren Folgen für das Leben waren ein wirklich hinreichender Grund, sich zunächst mit dem Vorsatz, sie später zu empfangen, zu begnügen. Vgl. dazu Galtier, De pœnitentia 240: „Dogmate igitur catholico, quale definitum est, non excluditur obligationem ‚claves' adeundi factam esse per ecclesiæ determinationem et præceptum pluribus obviam atque efficacius inculcatam. Facilius antea consuetudo prævalebat pœnitentiam ecclesiasticam remittendi in finem vitæ interimque sacramentis participandi.

IV. Die Bußlehre Gregors I. und Isidors von Sevilla.

Auf der Grenzscheide zwischen dem christlichen Altertum und dem Mittelalter steht die hochragende Papstgestalt Gregors des Großen. Selbst nach jeder Beziehung ein Kind der antiken Kultur und mit allen Fasern seines Wesens in ihr verwurzelt, hat er wie kein anderer die Forderungen der neuen Zeit erkannt und mit seiner gewaltigen Energie der geschichtlichen Entwicklung des Abendlands die neue Richtung vorgezeichnet. Er war kein Mann der Wissenschaft und glänzte nicht durch Reichtum eigener Ideen. Seine Schriften sind nur der Niederschlag seiner umfassenden Seelsorgstätigkeit. Aber gerade deswegen sind sie als Dokumente des praktischen Lebens eine so reich fließende und zuverlässige Quelle für die Kenntnis seiner Zeit. Eine ähnliche Bedeutung nach der wissenschaftlichen Seite hin hat sein Zeitgenosse Isidor von Sevilla, der große Enzyklopädist des gesamten weltlichen und theologischen Wissens, der ebenso wie Gregor mit seinem Schrifttum einen ungeheuren Einfluß auf die Nachwelt ausgeübt hat. Wenn wir zum Abschluß unserer Untersuchung über die Buße das Zeugnis dieser beiden Männer noch besonders vorführen, so war dafür der Gesichtspunkt maßgebend, daß ihre Bußlehre sozusagen den Ertrag der altkirchlichen Bußentwicklung darstellt, das Kompendium dessen, was die alte Kirche an dogmatischen Vorstellungen und äußeren Formen des Bußwesens dem Mittelalter überliefert hat.

1. Gregor I.

Papst Gregors ganzes Arbeiten und Streben gilt der Seelsorge. Die „cura pastoralis", deren furchtbare Verantwortung er immer wieder sich selbst und seinen geistlichen Mitbrüdern ins Bewußtsein ruft, ist aber wesentlich nichts an-

deres als eine unablässige Bekämpfung der Sünde. So versteht es sich von selbst, daß die Buße als das Mittel zur Beseitigung der Sünde in seinen Schriften einen großen Raum einnimmt. Seine klassische Regula pastoralis gibt eine ins einzelne gehende Anweisung, wie der Sünde in ihren verschiedenen Arten und bei der verschiedenen Veranlagung der Menschen beizukommen ist. In den aszetischen Erörterungen der Moralia sowie in den Homilien ist die Weckung zur Buße das Ziel aller Belehrungen, während die zahlreichen aus seiner Verwaltungstätigkeit hervorgegangenen Briefe zeigen, wie und mit welchen disziplinarischen Mitteln er praktisch den Kampf gegen die Sünde führt.

Gregor ist durch die strenge Schule des Mönchtums gegangen. Als übereifriger Aszet hat er nach dem Vorbild der großen Ordensväter die Sünde nach ihrem sittlichen Unwert und ihren psychologischen Ursachen unablässig studiert. Alles, was er über sie spricht oder schreibt, quillt aus tiefster Überzeugung und lebendiger Erfahrung. Die Sünde ist ihm nach alter Vorstellung der Tod der Seele. Die Sünder sind mortui, quia peccando vitam iustitiæ perdiderunt[1]. Sündigen ist nichts anderes, als vor Gott fliehen[2]. Die Strafe für die Sünde ist die ewige Pein der Hölle[3], nicht zwar in dem Sinne, als ob Gott sich an der Qual der Unseligen weidete, sondern weil seine Gerechtigkeit sie fordert[4]. Dies Verdikt trifft aber nur die schweren Sünden. Die leichteren, die überhaupt niemand vollständig vermeiden kann[5], ziehen zwar auch Strafe nach sich: quæ cuncta etiam post mortem gravant, si adhuc in hac vita positis non fuerint relaxata; aber sie können nach einer berechtigten Exegese von 1 Kor 3, 12 ff. durch das Reinigungsfeuer im Jenseits getilgt werden[6]. Gleichwohl dürfen aber auch die klei-

[1] Moral. 17, 21, ML 76, 25; vgl. ebd. 32, 53 (631): Omnis, qui in peccati mortem ceciderit, non inconvenienter poterit cadaver vocari. Quasi exanimis namque iacet, qui iustitiæ vivificantem spiritum non habet.
[2] Registr. 7 ep. 30, ML 77, 887.
[3] Dial. 4, 44, ML 77, 401.
[4] Ebd. (404).
[5] Moral. 17, 15, ML 76, 21; ebd. 18, 54 (80) u. ö.
[6] Dial. 4, 39, ML 77, 396.

neren Verfehlungen nicht leicht genommen werden, weil jeder sich nach Kräften bemühen muß, untadelhaft vor Gott zu erscheinen[1]. Dazu kommt, daß die geringeren Sünden, indem sie das Gewissen abstumpfen, nur zu leicht zu schwereren führen[2], und daß sie endlich, wenn sie in zu großer Zahl begangen werden, in ihrer Wirkung allmählich der Todsünde gleichkommen[3].

Für die Bewertung einer sündhaften Tat ist entscheidend der Grad der Willenszustimmung. Gregor betont diesen Grundsatz mit aller Schärfe. Wie Augustinus[4] unterscheidet er demgemäß drei Arten von Sünden: Peccatum aut ignorantia aut infirmitate aut studio perpetratur. Et gravius quidem infirmitate quam ignorantia, sed multo gravius studio quam infirmitate peccatur. So kann oft eine Sünde bloß in der Gesinnung schlimmer sein als eine schlechte Tat[5]. Die Gedankensünde ihrerseits vollzieht sich in drei Stufen: suggestione, delectatione et consensu. Auf der ersten Stufe wird sie vollbracht vom „Feind", auf der zweiten vom Fleisch, auf der dritten vom Geist. Suggestione peccatum agnoscimus, delectatione vincimur, consensu etiam ligamur[6]. Die freie Zustimmung also macht die Gedankensünde erst schuldbar. Obwohl indes an sich das Formale der Sünde in der Gesinnung liegt, ist unter gleichen Umständen die Tatsünde schwerer zu beurteilen als die Gedankensünde, weil die Ausführung einen größeren Grad der Willensfestigkeit voraussetzt, und aus demselben Grunde ist die Gewohnheitssünde

[1] Moral. 11, 33, ML 75, 974; ebd. 11, 39 (977): Sancti viri ita se in operibus suis Deo auctore custodiunt, ut omnino, unde accusentur, exterius non inveniatur; interius vero in cogitationibus suis tanta se cautela circumspiciunt, ut si fieri valeat, semper irreprehensibiles interni iudicis oculis assistant.

[2] Moral. 10, 11, ML 75, 935.

[3] Reg. past. 3, 33, ML 77, 116: Minuta sunt, quæ erumpunt membris per scabiem vulnera, sed cum multitudo eorum innumerabiliter occupat, sic vitam corporis sicut unum grave inflictum pectori vulnus necat. Vgl. dazu oben 81.

[4] De div. quæst. 83, 26, ML 40, 17.

[5] Moral. 25, 11, ML 76, 339. Vgl. ebd. 19, 23 (123); ferner Reg. past. 3, 22, ML 77, 113, wo unterschieden wird zwischen solchen, qui repentina concupiscentia superantur, und solchen, qui in culpa ex consilio ligantur.

[6] Reg. past. 3, 29, ML 77, 109.

wieder schlimmer als die Tatsünde. Zur Veranschaulichung zieht Gregor nach dem Vorbild Augustins die drei evangelischen Totenerweckungen heran[1]. Die Wurzel aller Sünde ist letzthin der Stolz, wie die Schrift (Ekkli 10, 15) bezeugt. Die ersten Schößlinge aus dieser Wurzel aber sind die sieben principalia vitia, nämlich Eitelkeit, Neid, Zorn, Traurigkeit, Geiz, Eßgier und Unkeuschheit. Aus diesen Hauptsünden, deren fünf geistiger, zwei fleischlicher Natur sind, leiten alle andern Sünden ihren Ursprung her[2].

Angesichts der Gerechtigkeit Gottes kann keine Sünde, auch die geringfügige nicht, ungestraft bleiben. Entweder straft sich der Mensch selbst durch Buße, oder Gott vollzieht die rächende Strafe an ihm[3]. Bemerkenswert ist, daß Gregor auch noch die Möglichkeit einer Läuterung im Jenseits lehrt. Im allgemeinen gilt nach ihm zwar der Satz: Qualis hinc quisque egreditur, talis in iudicio præsentatur. Aber mit Rücksicht auf Mt 12, 31 und 1 Kor 3, 12 ff. wäre der Glaube berechtigt, daß die kleinen und kleinsten Sünden, soweit sie hier noch nicht gesühnt worden, durch das jenseitige Läuterungsfeuer getilgt werden könnten. Voraussetzung dafür sei allerdings, daß der Mensch sich schon hier auf Erden durch gute Werke würdig macht, dort noch Vergebung zu erlangen[4].

---

[1] Moral. 4, 27, ML 75, 663: Adhuc quippe in domo mortuus iacet, qui latet in peccato. Iam quasi extra portam educitur, cuius iniquitas usque ad inverecundiam publicæ perpetrationis aperitur. Sepulturæ vero aggere premitur, qui in perpetratione nequitiæ etiam usu consuetudinis pressus gravatur.

[2] Moral. 31, 45, ML 76, 621. — Die Siebenzahl der Hauptsünden findet sich bei Gregor zum erstenmal. Bei späteren Autoren begegnen wir wieder der Achtzahl. Vgl. oben 72.

[3] Moral. 9, 54, ML 75, 889: Delinquenti Dominus nequaquam parcit, quia delictum sine ultione non deserit. Aut enim ipse hoc homo in se pænitens punit aut hoc Deus cum homine vindicans percutit. Nequaquam igitur peccato parcitur, quia nullatenus sine vindicta laxatur. Ebd. 10, 11 (933): nec minora delicta inulta deserit. Vgl. auch ebd. 4, 16 (653). Der Grundsatz findet sich bereits bei Augustinus. In Ps 58 serm. 1, 13, ML 36, 701: Iniquitas omnis, parva magnave sit, puniatur necesse est, aut ab ipso homine pænitente aut a Deo vindicante.

[4] Dial. 4, 39, ML 77, 396. — Dieselbe Auffassung vertritt schon Augustinus; vgl. De civ. Dei 21, 13, ML 41, 728; In Ps 103, serm. 3, 5, ML 37, 1363; In Ps 37, 3, ML 36, 397 u. ö.

Das Maß der Buße oder der Strafe richtet sich naturgemäß nach der Schwere der Vergehen[1]. Das Evangelium verlangt „würdige Früchte der Buße". Jeder ist im Gewissen gehalten, um so größeren Reichtum an guten Werken durch die Buße einzuheimsen, je größeren Schaden er sich durch die Schuld zugezogen hat[2]. Die eigenen Kräfte reichen jedoch beim besten Willen zur vollen Leistung der Genugtuung nicht aus. Niemand kann mit Zehntausend gegen Zwanzigtausend den Kampf aufnehmen. Deswegen muß der Sünder gleich dem König im Evangelium den Herrn schon vor dem Gerichtstage zu versöhnen suchen. Außer den Tränen und den Werken der Nächstenliebe hilft dazu vor allem die Darbringung des hl. Meßopfers, durch welches Christus, obwohl er an sich nach der Auferstehung von den Toten nicht mehr stirbt, in seinem Mysterium erneut für uns leidet. Nam quoties ei hostiam suæ passionis offerimus, toties nobis ad absolutionem nostram passionem illius reparamus[3]. Der Gedanke, die eigenen Genugtuungswerke durch die Sühnekraft des eucharistischen Opfers zu ergänzen, begegnet uns hier zum erstenmal[4]. Dabei dehnt Gregor diese Wirkung des hl. Opfers auch auf die Seelen der Verstorbenen aus, sofern sie vor dem Tode ihre Schuld wenigstens aufrichtig bereut und sich so der späteren Vergebung würdig gemacht haben[5].

[1] Reg. past. 3, 29, ML 77, 109: sollicite considerent, in qua peccati mensura ceciderunt, quatenus iuxta ruinæ modum, quam in semetipsis sentiunt, etiam mensura lamentationis erigantur.

[2] In ev. 1, hom. 20, 8, ML 76, 1164.

[3] In ev. 2, hom. 37, 7, ML 76, 1278 f. Vgl. ebd. hom. 37, 10 (1281): Lavate ergo lacrimis maculas peccatorum, eleemosynis tergite, sacris hostiis expiate.

[4] Die früheren Väter lieben es, die Kraft des Leidens Christi sich in der Taufe auswirken zu lassen, und im Gegensatz dazu für die Sünden nach der Taufe die Abbüßung durch den Sünder selbst zu verlangen. Vgl. Poschmann II, 210 f. u. oben 145.

[5] Dial. 4, 55, ML 77, 420 f.: Ein Mönch hat wider die Regel drei goldene Ringe versteckt. Kurz vor seinem Tode kommt die Sache heraus. Zur Strafe dafür bestimmt Gregor, daß keiner der Brüder an sein Bett gehen darf, ihn zu trösten. Nur sein leiblicher Bruder soll ihm den Grund dafür mitteilen und ihn zur Reue ermahnen, ut illum amaritudo mortis a culpa solubilem faciat. Sein Leichnam soll nicht neben den andern Brüdern beigesetzt, vielmehr irgendwo in einen Graben geworfen werden. Nach dreißig Tagen empfindet

So sehr indes Gregor auf die Äquivalenz der Buße mit der Größe der Schuld Gewicht legt, so wäre es doch verfehlt anzunehmen, daß er das Wesen der Buße bloß in einer äußeren Ersatzleistung durch Genugtuungswerke gesehen hätte. Die Hauptsache ist die endgültige Abkehr von der Sünde. Die wahre Buße verbindet beides miteinander: Pœnitentiam quippe agere est et perpetrata mala plangere et plangenda non perpetrare[1]. Buße ohne Besserung des Lebens ist ein Unding. Denn Buße tun heißt seine demütige Unterwerfung unter Gott bekunden, während man durch weiteres Sündigen Gott erneut die Feindschaft erklärt[2]. Ebenso aber genügt das bloße Aufgeben der Sünde nicht ohne Genugtuung. Denn der Schuldner ist seiner Verpflichtung nicht ledig, wenn er fortan keine neuen Schulden macht; er muß auch die früheren bezahlen. Gott weidet sich zwar nicht an unseren Peinigungen, aber unsere Krankheiten können nur mit den entgegengesetzten Heilmitteln geheilt werden; nachdem wir durch unerlaubte Lüste gefallen sind, können wir uns nur durch den Verzicht auch auf Erlaubtes erheben[3].

Bei aller Betonung der juridischen und der medizinellen Seite der Buße — beide Betrachtungsweisen stehen unvermittelt nebeneinander — ist der Papst aber weit entfernt, den Sündennachlaß in einseitig juridisch-psychologischer Beurteilung schlechthin als die Frucht der persönlichen Bemühung des Büßers anzusehen. Mit Augustinus hebt er vielmehr scharf den Gnadencharakter der Buße her-

---

Gregor Mitleid mit dem Verstorbenen und beauftragt den Vorsteher des Klosters, dreißig Tage hintereinander das hl. Opfer pro absolutione illius darzubringen. Nach Ablauf der dreißig Tage erscheint dann der Verstorbene seinem leiblichen Bruder und erzählt ihm auf die Frage nach seinem Ergehen: Nunc usque male fui, sed iam modo bene sum, quia hodie communionem recepi. Der Papst schließt die Erzählung, auf die die Sitte der sogenannten „gregorianischen Messen" zurückzuführen ist, mit der Bemerkung: Res aperte claruit, quia frater, qui defunctus fuerat, per salutarem hostiam evasit supplicium.

[1] In ev. 2, hom. 34, 15, ML 76, 1256; ebenso Registr. 11, 45, ML 77, 1163.

[2] Reg. past. 3, 30, ML 77, 110.

[3] Ebd. (111); vgl. In ev. 2, hom. 24, 16, ML 76, 1256: Nam cogitandum summopere est, ut, qui se illicita meminit commisisse, a quibusdam etiam licitis studeat abstinere.

vor. Der allmächtige Gott muß erst per compunctionis gratiam den Sünder heimsuchen, ehe dieser zur Bekehrung kommt. Der Sünder ist ein Toter, und die Totenerweckung ist ein Vorrecht Gottes. Wie Christus den Lazarus aus dem Grabe rief und ihm das Leben wiedergab, so belebt er per suscitantem gratiam den Sünder. Diese Belebung erfolgt vor der Buße, ante operationem rectitudinis, und bekundet sich in der confessio. Durch das Bekenntnis der Schuld tritt der Sünder wie Lazarus aus der Verborgenheit des Grabes heraus, in dem er festgehalten wurde, solange er die Schuld leugnete, und erst nachdem er durch das Bekenntnis seine Wiederbelebung durch Gott bezeugt hat, können die Priester daran gehen, ihn von den Fesseln der Sünde zu lösen, wie die Jünger den auferweckten Lazarus von seinen Binden lösten. Si enim discipuli Lazarum mortuum solverent, fetorem magis ostenderent quam virtutem[1].

Wir kommen damit zu der für uns wichtigsten Frage nach der kirchlichen Vermittlung der Sündenvergebung oder nach dem sakramentalen Charakter der Buße. Daß die Priester die Sündenvergebungsgewalt besitzen, ist für Gregor eine Grundwahrheit des Glaubens, auf deren Leugnung das Anathem steht[2]. Der Auftrag des Herrn Jo 20, 23 zeigt, bis zu welchem „Gipfel der Glorie" die Jünger emporgehoben worden sind: Ecce non solum de semetipsis securi fiunt, sed etiam alienæ obligationis potestatem relaxationis accipiunt principatumque superni iudicii sortiuntur, ut vice Dei quibusdam peccata retineant, quibusdam relaxent. Ihre Stelle nehmen jetzt in der Kirche die Bischöfe ein. Ligandi atque solvendi auctoritatem suscipiunt, qui gra-

[1] In ev. 2, hom. 26, 6, ML 76, 1200 f.; vgl. Moral. 4, 27, 52, ML 75, 663. Es ist dieselbe Darstellung des Entsündigungsprozesses, wie wir sie nach dem Vorgang von Origenes und Ambrosius immer wieder bei Augustinus finden. S. Poschmann II, 215 ff.

[2] Registr. 11, 45, ML 77, 1163: Quia ligamenta sanctæ ecclesiæ vanis se existimant conatibus solvere ac per hoc nec absolutionem sanctæ ecclesiæ, quam præstat fidelibus, veram putant, si ligaturas eius valere non existimant. Contra quos diutius disputandum non est, quia despiciendi per omnia et anathematizandi sunt, ut unde veritatem fallere se credunt, inde in peccatis suis veraciter ligentur.

dum regiminis sortiuntur. Grandis honor, sed grave pondus istius est honoris[1].

Fragen wir nach dem Inhalt des ligare und solvere, so besteht das ligare allgemein in der Auferlegung einer Verpflichtung, bedingt eine „obligatio“[2]. In der Regel ist es die Verhängung einer Strafe, besonders der Exkommunikation, sei es im Sinne des Ausschlusses bloß von der Eucharistie oder im Sinne des Anathems, der damnatio, d. i. des vollen Ausschlusses aus der christlichen Lebensgemeinschaft. Die erste Art der Exkommunikation ist die gewöhnliche, die zweite soll nur bei besonders schweren Vergehen, zumal gegenüber einem hartnäckigen Sünder angewendet werden[3]. Das s o l v e r e als Korrelat des ligare besagt die Befreiung von der Verpflichtung, die Nachlassung der Strafe. Das kann geschehen entweder in der Weise, daß der Beschuldigte freigesprochen und überhaupt keine Strafe über ihn verhängt wird[4], oder daß er nach geleisteter Buße von der über ihn verhängten Strafe, insbesondere von der Exkommunikation befreit wird. Gewöhnlich dürfte aber bei Gregor ebenso wie den früheren Vätern das solvere die letztere Bedeutung haben. Schon die Gleichsetzung mit „peccata remittere“ legt das nahe. In diesem positiven Sinn wird das solvere auch

---

[1] In ev. 2, hom. 26, 4 f. (1199 f.).

[2] Ebd. — In dem vorhin herangezogenen Text Registr. 11, 45 beruht das ligamentum auf dem von der Kirche geforderten anathematizare, d. i. dem Abschwören einer irrigen Lehre, und verpflichtet zur dauernden Verwerfung derselben.

[3] Registr. 2, 69, ML 77, 591 wird der Bischof Januarius gerügt, weil ein angesehener Mann aus seiner Gemeinde von ihm „exkommuniziert und anathematisiert“ worden wäre, bloß weil er ihn persönlich beleidigt hätte. Die Zusammenstellung von excommunicare und anathematizare zeigt, daß unter Exkommunikation zunächst nur die später so genannte „kleine Exkommunikation“, der Ausschluß von der Eucharistie zu verstehen ist. Registr. 6, 31, ebd. 823 bestimmt als Strafe für einen unbekannten Übeltäter zunächst, daß er p a r t i c i p a t i o n e c o r p o r i s e t s a n g u i n i s C h r i s t i p r i v a t u s sit. Für den Fall aber, daß er sich um die Sentenz nicht kümmern und weiter kommunizieren sollte, wird ihm angedroht: a n a t h e m a t i s u l t i o n e p e r c u s s u s sit et ut fallax ac pestifer a sanctæ ecclesiæ corpore divisus.

[4] So wird Registr. 7, 17, ebd. 872 der Bischof Sabinianus nach Rom zur Verantwortung beschieden mit dem Hinweis, daß ihm, sofern es die Gerechtigkeit gestatte, die absolutio gewährt werden solle; ähnlich ebd. 7, 18.

in der Ausdeutung des Lazaruswunders, der klassischen Allegorie für den Sündenvergebungsprozeß, gebraucht: Venientem vero foras solvant discipuli, ut pastores ecclesiæ ei pœnam debeant amovere, quam meruit, qui non erubuit confiteri, quod fecit[1].

Die Wirkung der kirchlichen Absolution beschränkt sich also, wie es hier ausdrücklich ausgesprochen ist, auf den Nachlaß der für die Sünde verdienten Strafe. Die unerläßliche Voraussetzung für die Gültigkeit dieses Nachlasses ist die Wiederbelebung des Sünders durch Gott per suscitantem gratiam. Die Verzeihung durch Gott muß der priesterlichen Vergebung vorausgehen. Tunc enim vera est absolutio præsidentis, cum interni arbitrium sequitur iudicis[2].

[1] In ev. 2, hom. 26, 6. — Um Mißverständnissen in der Deutung der Vätertexte zu entgehen, darf indes die Möglichkeit nicht aus dem Auge gelassen werden, das solvere in dem erstgenannten Sinn zu erklären. Sehr bezeichnend für den altkirchlichen Sprachgebrauch ist z. B. eine Stelle aus Optatus (Contr. Parm. 1, 19, Ed. Ziwsa p. 21). Es wird dort erzählt, daß die donatistischen Bischöfe, die den Majorinus als Bischof aufgestellt hatten, traditores gewesen und auf der Synode von Cirta crimina sua sibi ipsi confessi sunt et indulgentiam sibi invicem tribuerunt. Wie dieser auf den ersten Anschein für eine private Beicht und Lossprechung zeugende Satz aufzufassen ist, zeigt die Verweisung auf den früher gegebenen Bericht über jene Synode (ebd. c. 14 p. 16). Danach bekannten zunächst einige Bischöfe auf Befragen des Secundus von Tigisis, daß sie sich der traditio tatsächlich schuldig gemacht. Darauf wurde aber auch dem Secundus selbst das gleiche Vergehen vorgeworfen. In seiner Verlegenheit empfing er von seinem Neffen den Rat, ut talem causam Deo servaret. Drei andere Bischöfe, die er davon verständigte, sagten ebenfalls: talem causam Deo debere reservari. Et dixit Secundus: ‚sedete omnes'; tunc dictum est ab omnibus: ‚Deo gratias', et sederunt. Die Bedeutung des ‚sedete omnes' erhellt aus Augustinus, Breviculus coll. cum Donatist. 15, 25, ML 43, 640: Secundus quosdam, de quorum traditione audierat, et singillatim interrogabat et eos confessos a consessu removebat, d. h. er schloß sie von der weiteren Teilnahme an der Synode aus. Vgl. das ebenfalls von Augustinus mitgeteilte Protokoll der Synode (Contr. Crescon. 3, 27, 30, ML 43, 541), wonach Secundus zu jedem der Beschuldigten nach ihrem Bekenntnis sagt: transi una parte, zum Schluß aber, als die um Rat gefragten Bischöfe sagen: Habent Deum, cui reddant rationem, erklärt: Vos scitis et Deus. Sedete. Das sedere ist also das Gegenstück zu transire una parte. Die gegenseitige Absolution bestand mithin lediglich darin, daß die Bischöfe beschlossen, von einer kirchlichen Buße abzusehen, und daß alle im Amte blieben. Vgl. Augustinus, De unico bapt. contr. Petil. 17, 31, ML 43, 612: Secundum Tigisitanum . . . confessis traditoribus, ne schisma fieret, pacem dedisse, cum et eidem ipsi a Purpurio crimen traditionis fuisset obiectum.

[2] Ebd. n. 6.

Andernfalls ist die Sentenz des Priesters vergeblich; er bindet sich selbst, indem er andere zu lösen sucht. Non victurum vivificare nititur, qui reum a supplicio absolvere conatur. Ebenso unwirksam ist die über einen Unschuldigen ausgesprochene Exkommunikation: Non morientem quippe mortificat, qui iustum damnat[1]. Gregor wird mit seiner Auffassung dem Vollsinn der kirchlichen Absolutionsgewalt, wie sie später dogmatisiert worden ist, offenbar nicht gerecht[2]. Dabei liegt, an dem dogmatischen Absolutionsbegriff gemessen, der Fehler nicht nur in der Einengung der Lösegewalt auf den Straferlaß; es erscheint vielmehr auch deren Jenseitswirkung gefährdet. Gregor ist freilich weit entfernt, diese Wirkung zu leugnen. Lehrt er doch, wie wir hörten, daß die Bischöfe principatum superni iudicii sortiuntur, ut vice Dei quibusdam peccata retineant, quibusdam relaxent. Wenn zudem das Binden und Lösen sich lediglich auf die diesseitig-kirchlichen Strafen bezöge, dann hätte es auch keinen Sinn, die ungerechte Ausübung der Schlüsselgewalt für unwirksam zu erklären. Aber auf der anderen Seite verlangt der Papst als Vorbedingung für die Gültigkeit der Lossprechung eine angemessene Genugtuung und legt dieser die straftilgende Wirkung bei[3]: Si illi (sc. Deo) satisfactum non

[1] Ebd. n. 5. — Gegen die ungerechte Verhängung der Exkommunikation schreitet der Papst des öfteren ein. Vgl. Registr. 2, 18, ML 77, 553; ebd. 2, 69 (591); 3, 26 (624); — an der letztgenannten Stelle wird der von seinem Bischof unschuldig exkommunizierte Presbyter Magnus ermächtigt, sein Amt ruhig weiter auszuüben und sine aliqua formidine die Kommunion zu empfangen.

[2] Er steht aber damit nicht vereinzelt da. Die Meinung war vor ihm in der Theologie heimisch und behauptete sich bekanntlich bis tief in die Scholastik hinein. Vgl. Poschmann II, 429 ff. — Auch Augustinus, von dem Gregor vorab die Deutung der Lazarusallegorie übernommen hat, wird im Hinblick auf diese Allegorie vielfach zu den Vertretern jener Meinung gezählt. M. E. aber zu Unrecht, weil er im Unterschied zu den übrigen mit allem Nachdruck die gnadenvermittelnde Kraft der kirchlichen Gemeinschaft betont, in die der Sünder durch die Rekonziliation wieder aufgenommen wird. Die Rekonziliation wird damit zu einem positiven Mittel der Wiederbelebung und Heiligung. Ich glaube an dieser Auffassung trotz der gegen sie geäußerten Bedenken — vgl. Scheel, Theol. Literaturzeitung 1922, 220 f.; Schmoll, Theol. Quartalschr. 1922, 56 ff. — festhalten zu müssen. Daß Augustinus damit noch keine befriedigende, harmonische Theorie der kirchlichen Lösegewalt bietet, habe ich von vornherein zugegeben.

[3] Vgl. oben 251 f. — Nach der Lazarusallegorie kann die Lösung erfolgen,

fuerit, quid nostra relaxatio vel gratia poterit certe conferre[1]? Die Buße wird als zweite Taufe hingestellt, aber bezeichnenderweise nicht in dem Sinne, daß der Sünder das zweitemal von der Kirche Verzeihung erhält, sondern insofern die Tränen des Büßers ähnlich wie das Taufwasser den Schmutz der Sünde abwaschen[2]. Es scheint, als ob man in der Rekonziliation wesentlich nur die Aufhebung der kirchlichen Exkommunikation mit ihren in das Jenseits hineinreichenden Folgen gesehen hätte, indes man die Tilgung der Sünde der persönlichen Buße zuschrieb. Die Rekonziliation würde danach nicht die Sündenvergebung bewirken, sondern sie nur ermöglichen, indem sie das dem Heil des Sünders entgegenstehende Hindernis beseitigt[3]. Einen klaren Aufschluß darüber, wie die persönliche Buße und die kirchliche Absolution sich in der sündentilgenden Wirkung zueinander verhalten, suchen wir indes bei Gregor ebenso wie bei den anderen Vätern vergeblich. Sie betonen sowohl den einen wie den andern Faktor, ohne sich der Schwierigkeit, die Konsequenzen der beiderseitigen Aussagen zu harmonisieren, bewußt zu sein. Erst die Scholastik erfaßte das Problem und ging an seine Lösung heran.

Immerhin wird dem Gesagten zufolge dem priesterlichen Löseakt eine gewisse Jenseitswirkung und damit eine sakramentale Kraft zugesprochen. In welchen Fällen aber, fragen

---

sobald der Sünder durch die confessio seine Wiederbelebung durch Gott bekundet. Hier bliebe allenfalls noch Raum für einen Straferlaß durch die priesterliche Lossprechung. Doch wird auch wieder gesagt, daß vor der Lossprechung zu berücksichtigen ist, quæ sit pœnitentia secreta post culpam (In ev. 2, hom. 26, 6). Die angemessene Genugtuung dürfte demnach als ein unerläßlicher Bestandteil der confessio anzusehen sein.

[1] Registr. 9, 5, ML 77, 943.

[2] In ev. 1, hom. 10, ML 76, 1114: Peccata nostra præterita in baptismatis perceptione laxata sunt, et tamen post baptisma multa commisimus, sed lavari iterum baptismatis aqua non possumus. Quia ergo et post baptisma inquinavimus vitam, baptizemus lacrimis conscientiam . . . — Vgl. auch Reg. past. 3, 29, ML 77, 107: Admonendi sunt, qui peccata deplorant operum, ut consummata mala perfecta diluant lamenta, ne plus astringantur in debito perpetrati operis et minus solvant fletibus satisfactionis.

[3] Vgl. Cyprian, ep. 57, 1 (Hartel 2, 651): quando permiserit ipse et legem dederit, ut ligata in terris et in cælis ligata essent, solvi autem possent illic, quæ hic prius in ecclesia solverentur.

wir weiter, trat die kirchliche Schlüsselgewalt in Aktion? Wir haben früher festgestellt, daß mit der Exkommunikation keineswegs immer notwendig die eigentliche Kirchenbuße verbunden war[1]. Bei Gregor finden wir dies in noch viel weiterem Umfange als ehedem bestätigt. Bei den zahlreichen Exkommunikationen, denen wir zumal in den Dekretalen des Registrum begegnen, ist fast nie von der Forderung der eigentlichen, kanonischen Buße die Rede. In den meisten Fällen handelt es sich um die Exkommunikation von Geistlichen, für die nach dem Gesetz die Kirchenbuße von vorneherein nicht in Frage kommt. Haben sie sich schwere moralische Vergehen zuschulden kommen lassen, dann besteht der Papst in strenger Wahrung des alten Rechts[2] auf unwiderruflicher Absetzung unter Gewährung der Laienkommunion[3]. Vielfach werden die Abgesetzten zur Buße in ein Kloster verwiesen[4], mitunter auch inhaftiert[5], körperlich

[1] Oben 210 f.

[2] S. oben 183 ff.

[3] Registr. 5, 4, ML 77, 725: Si lapsis ad suum ordinem revertendi licentia concedatur, vigor canonicæ procul dubio frangitur disciplinæ, dum per reversionis spem pravæ actionis desideria quisque concipere non formidat . . . Illud igitur præ omnibus studete, ut lapsos in sacrum ordinem nullius vobis supplicatio aliquo modo revocare suadeat, ne huiusmodi non statuta, sed temporaliter dilata credatur eis esse vindicta. Diesem Grundsatz entsprechend wird die dauernde Absetzung verhängt gegen einen ehemaligen Presbyter und Abt mit der Maßgabe, daß er bei guter Führung einen Platz vor den andern Mönchen erhalten könne. Ein anderer Expresbyter, der in strenger Haft gehalten wird, soll nach Sizilien gebracht werden, ut spe discedendi sublata in pænitentiæ se saltem tunc lamenta constringat. Desgleichen wird in demselben Schreiben ein Diakon, der zugleich Abt ist, abgesetzt, ferner drei Subdiakone, bezüglich derer ausdrücklich bemerkt wird: quibus nihil aliud quam inter laicos sacra est præbenda communio. Vgl. ebd. 5, 3 (724). Wie ernst es Gregor mit der Forderung unwiderruflicher Absetzung nahm, zeigt ebd. ep. 1, 18 (464), wonach in den Gemeinden Siziliens Männer aus den Reihen des ansässigen Klerus oder der Mönche namhaft gemacht werden sollen, die sich zum Priesteramt eignen, damit bei etwaigen Verfehlungen der Priester die Gemeinden nicht lange verwaist zu bleiben brauchen. Ita enim et locorum ordinatio proveniet et revertendi lapsis ad gradum priorem, quo melius pæniteat, suspicio non manebit. — Registr. 9, 52 (987), wo in direktem Widerspruch zu dem klaren Grundsatz die Wiedereinsetzung gefallener Priester verteidigt wird, ist eine spätere Interpolation (Vgl. Migne, ebd. annot. m; Mon. Germ. hist. Epist. T. I p. 2, 143).

[4] So Registr. 1, 44 (505); 9, 63 (1000).

[5] Registr. 5, 4 (s. oben).

gezüchtigt und ins Exil geschickt[1]. Die Exkommunikation tritt zu der Absetzung noch hinzu, wenn der Verurteilte hartnäckig und unbußfertig ist[2]. Öfters indes wird über Kleriker eine zeitlich beschränkte Exkommunikation auch ohne Absetzung verhängt, wenn es sich um grobe Verstöße gegen die kirchliche Zucht und Ordnung handelt. In solchen Fällen dürfen sie nach Ablauf der Exkommunikationsfrist ihr Amt wieder aufnehmen. Voraussetzung für die Aufhebung der Exkommunikation ist allerdings, daß sie sich bußfertig zeigen[3]. Als strafverschärfend kann neben der Exkommunikation wieder noch verlangt werden, daß die Buße in einem Kloster geleistet wird[4].

Wichtiger als die Behandlung der dem kirchlichen Bußgesetz nicht unterstehenden Kleriker ist für die Kenntnis des kirchlichen Bußwesens das Verfahren gegen sündige Laien. In der Frage, wann die Exkommunikation gegen sie angebracht ist, steht Gregor grundsätzlich auf dem alten Standpunkt, daß diese Strafe das äußerste Mittel zur Durchführung der Kirchenzucht darstellt und als solches zwar nur mit der größten Vorsicht und Berücksichtigung aller Forderungen der pastoralen Klugheit, aber sofern es das Heil des Sünders und das Wohl der Kirche erfordert, mit aller Entschiedenheit anzuwenden ist. Der reguläre Weg, den Sünder zu bessern, ist die Ermahnung, die admonitio oder correptio. Sie

---

[1] Registr. 11, 71 (1211).

[2] Registr. 5, 7 wird über einen Presbyter, der trotz seiner Absetzung sich anmaßt, das hl. Opfer darzubringen, bestimmt: eum sacri corporis et sanguinis Dominici participatione privatum in pœnitentiam redigat (sc. episcopus), ita ut ad diem obitus sui in eadem excommunicatione permaneat et viaticum tantummodo exitus sui tempore percipiat. Falls er jedoch Buße tue, soll ihm die Laienkommunion wieder gewährt werden dürfen.

[3] Registr. 3, 6 (608) bestimmt der Papst über einen Bischof, der einen andern Bischof zu Unrecht verurteilt hat: ex beati Petri principis apostolorum auctoritate decernimus triginta dierum spatio te sacra communione privatum ab omnipotenti Deo nostro tanti excessus veniam cum summa pœnitentia ac lacrimis exorare. Ähnliche Fälle Registr. 2, 18 (553); 8, 6 (911).

[4] Registr. 13, 45 (1294) gegen Bischöfe, die an die Stelle eines ungerecht verurteilten Bischofs einen andern geweiht oder doch der Weihe zugestimmt haben: in sex mensibus dominici corporis et sanguinis communione privati agere pœnitentiam decernantur in monasterio. Wenn sie aus Furcht und nicht ganz freiwillig gehandelt haben, et tempus eis abbreviandum est et modus pœnitentiæ temperandus.

in der rechten, den subjektiven Bedürfnissen des Sünders angepaßten Weise zu üben, macht die Kunst der Seelsorge, der ars artium, aus, die in der Regula pastoralis ihre Darstellung gefunden hat. Die beste Gelegenheit zum Ermahnen bietet die Predigt, wo die Fehler der einzelnen berücksichtigt werden können, ohne sie andern bekanntzugeben. Das gilt indes nur für geheime Vergehen. Nam quando et aliis cognoscentibus peccant, aliis etiam cognoscentibus increpandi sunt, ne, si prædicator taceat, culpam approbasse videatur[1]. Wenn sie sich aber trotz aller Ermahnung unverbesserlich zeigen, dann sind sie gemäß der Weisung des Herrn (Lk 17, 3) aus der Gemeinschaft der Gläubigen auszuscheiden, damit sie nicht die andern verderben und nicht die Gerechten mit den Ungerechten zugrunde gehen (Is 57, 1)[2]. Die Exkommunikation hat demnach eine disziplinär-medizinelle Bedeutung, soll in erster Linie den Sünder zur Einsicht und Buße bringen. Diese grundsätzliche Bewertung der Exkommunikation entspricht durchaus der alten Auffassung; in ihrer praktischen Handhabung ist dagegen eine wesentliche Weiterentwicklung nach zwei Seiten hin festzustellen. Einmal nämlich wird zur Beseitigung der Exkommunikation regulärerweise nicht mehr die öffentliche Kirchenbuße verlangt, und sodann hören wir nichts mehr von der Forderung, freiwillig die Exkommunikation und Kirchenbuße für geheime Sünden zu übernehmen.

Was den ersten Punkt angeht, so wird mitunter über die Art der Buße bei der Exkommunikationssentenz gar nichts bestimmt, sondern einfach die Frist der Exkommunikation festgelegt oder gesagt, daß sie so lange in Kraft bleiben soll, bis der Schuldige seine Sinnesänderung beweist[3]. Es

[1] Moral. 13, 5, ML 75, 1020 f.

[2] Registr. 14, 17, ML 77, 1326 f.: At si incorrigibiles apparuerint, segregentur a fidelibus usque ad satisfactionem . . . Manifesta quoque peccata non sunt occulta correctione purganda, sed palam sunt arguendi, qui palam nocent, ut dum aperta obiurgatione sanantur, ii, qui eos imitando deliquerant, corrigantur. Dazu Registr. 9, 37 (972): Cum sit proprium disciplinæ ab illicitis prohibere et excessus culpas salubriter resecare, studiose eius servanda censura est. Nam si negligitur, cuncta in confusionem deveniunt, dum alter destruit, quidquid eam custodiendo alter ædificat.

[3] Registr. 9, 1 (939) wird eine zweimonatliche Exkommunikation verhängt über diejenigen, die den alten, halb schwachsinnigen Bischof Januarius

scheint, daß in solchen Fällen überhaupt kein besonderer kirchlicher Akt der Wiederaufnahme stattgefunden hat, sondern daß der Schuldige nach Ablauf der Exkommunikationsfrist einfach zu den Sakramenten zugelassen wurde[1]. Bei schwereren Vergehen wird neben der Exkommunikation noch eigens auf eine entsprechende Buße erkannt. Neu ist dabei, daß auch Laien ebenso wie die Geistlichen zur Abbüßung der Schuld in ein Kloster verwiesen werden, ein Verfahren, das besonders gegenüber vornehmen Personen geübt wird[2]. Es handelt sich hier sichtlich um einen Ersatz für die öffentliche Kirchenbuße. Die Frage ist nur, ob die Zwangsbuße im Kloster auch rechtlich als Kirchenbuße angesehen worden ist. Ich habe früher gezeigt, daß dies für die Klosterbuße der

---

in Sardinien angestiftet haben, die Ernte eines anderen auszugraben und die Grenzsteine zu verrücken. Bemerkt wird nur, daß sie das viaticum empfangen dürften, falls ihnen in den zwei Monaten etwas zustoßen sollte. Registr. 8, 6 (911) wird ein flüchtiger Akoluth der römischen Kirche exkommuniziert: nec dominici corporis ac sanguinis, quousque ad nos redeat, audeat mysteria sumere nisi forte vicino mortis insistente periculo.

[1] Registr. 6, 31 (823) verhängt über einen Unbekannten, der in Ravenna des Nachts einen Maueranschlag angebracht und darin den päpstlichen Notar eines Verbrechens beschuldigt, sowie der Friedensvermittlung des Papstes widersprochen hat, zunächst die Exkommunikation im Sinne des Verbotes der Eucharistie und für den Fall, daß er sich um diese Sentenz nicht kümmert und weiter kommuniziert, das Anathem. Wenn er aber, heißt es weiter, seine Anklage öffentlich beweist oder aber ihre Unwahrheit öffentlich eingesteht, dann solle er von beiden Strafen frei sein, quia nos apud omnipotentem Dominum ex nostris quotidie culpis agnoscimus, ut quamvis servato disciplinæ moderamine aliorum tamen errandis parcendo indulgeamus. Also das Eingeständnis der Schuld hebt hier ohne weiteres die Exkommunikation auf.

[2] Registr. 3, 27 (625): Et si in vestra cognitione cuiusquam eum (sc. Bonifacium virum clarissimum) facinorosi criminis reum esse patuerit, tunc ex nostra auctoritate non solum dominici corporis et sanguinis communione privatus sit, verum etiam in monasterium, ubi pænitentiam agere debeat, retrudatur, ut criminis sui maculas convenienti valeat apud æternum iudicem lamentatione purgare. — Das erste Beispiel für die Verweisung von Laienbüßern in ein Kloster findet sich in can. 6 der Synode von Narbonne (589): Quicumque fuerit culpabilis inventus clericus aut honoratus de civitate et ad monasterium fuerit deputatus, sic abba, qui est præfectus, cum illo, qui dirigitur, agat, sicut ab episcopo manifesta correctione fuerit ordinatum (Mansi IX, 1016; vgl. dazu Migne ML 77, 625 annot. b.). Wenn sich die Synode dabei auf die concilia priscorum orthodoxorum beruft, dann ist diese Begründung offenbar nur im Hinblick auf das von alters her geübte Verfahren gegen Kleriker berechtigt.

Geistlichen nicht zutrifft[1]. Nun wird aber in den kirchlichen Dekreten bezüglich der Klosterbuße kein Unterschied zwischen Laien und Geistlichen gemacht; von den einen wie von den andern heißt es einfach: sie werden zur Buße in ein Kloster verwiesen. Daraus folgt, daß die Klosterbuße der Laien wesentlich nicht anders zu beurteilen sein wird als die der Geistlichen und somit ebenfalls nicht den Charakter der eigentlichen Kirchenbuße besitzt. Sie ist vielmehr nicht anders wie jene der Buße der conversi gleich zu erachten. Eine Stütze erhält dieser Schluß noch durch die Tatsache, daß vielfach die Klosterbuße verhängt wird ohne gleichzeitige Exkommunikation[2]. Büßer dieser Art sind dann ebensowenig wie die abgesetzten Kleriker und die conversi von der Eucharistie ausgeschlossen, so daß eine Rekonziliation, wie sie der Abschluß der öffentlichen Buße bildet, gar nicht in Frage kommt. Demnach kann die Verweisung zur Buße in ein Kloster keineswegs auf eine Stufe mit der für die eigentliche Kirchenbuße charakteristischen Einreihung in den Büßerstand gestellt werden, mit welcher die Exkommunikation wesensnotwendig verbunden ist[3]. — Übrigens scheint Gregor auch in andern Fällen, wo er nicht die Verweisung in ein Kloster verfügt, aber neben der Exkommunikation nachdrücklich auf der Leistung einer schweren Buße besteht, sich mit einer Buße privater Art zu begnügen. Bezeichnend ist sein Urteil über den eines schweren Vergehens überführten Bischof Lucillus von Malta und dessen Mitschuldige[4]. Der Bischof und die mitschuldigen Presbyter und Diakone werden mit Absetzung und Buße in einem Kloster bestraft; die Laien dagegen, die sich an dem Verbrechen beteiligt hätten, sollen exkommuniziert werden mit der strengen Ermahnung,

---

[1] S. oben 195; 198 ff.

[2] Registr. 1, 18 (463): Ein gewisser Marcellus ist in monasterio sancti Adriani in pœnitentiam deputatus. Ebd. 1, 44 (505): Si qui ex familia ecclesiastica sacerdotes vel levitæ vel monachi vel clerici vel quilibet alii lapsi fuerint, dari eos in pœnitentiam volumus.

[3] Ob in den Fällen, wo neben der Bußhaft im Kloster noch eigens auf Exkommunikation erkannt war, diese durch einen besonderen Rekonziliationsakt behoben wurde oder auch einfach durch Zulassung zur Kommunion, mag dahingestellt bleiben.

[4] Registr. 9, 63 (1000).

ut litaniis et orationibus operam dent et peccati, quam contraxerunt, maculam flendo tergant. Quibus quando sit secundum modum pœnitentiæ reddenda communio, iudicio vestro (scil. Joannis episcopi Syracusani) committimus. Offensichtlich ist hier nur von persönlichen Bußübungen die Rede; nichts deutet auf die Forderung der Kirchenbuße hin[1]. Nicht so klar liegt die Sache in einem andern Fall, wo der Papst zur Unterdrückung der Verwandtenehen die scharfe Bestimmung gibt: Omnes incestuosi a liminibus sanctæ ecclesiæ sint separandi, quousque per satisfactionem precibus sacerdotum canonice eidem sanctæ ecclesiæ catholicæ reconcilientur[2]. Hier legt die nach entsprechender Genugtuung durch das Gebet der Priester sich vollziehende „kanonische Rekonziliation" den Gedanken an die öffentliche Kirchenbuße nahe. Aber direkt gefordert wird sie nicht, und der Text läßt auch ohne sie eine befriedigende Erklärung zu. Die „kanonische Rekonziliation" ist schon deswegen notwendig, weil es sich bei den incestuosi nicht bloß um die Wiederzulassung zur Eucharistie, sondern um die Aufhebung der vollständigen Exkommunikation, des Anathems, handelt.

Am ehesten noch dürfte die öffentliche Buße gemeint sein in einer Sentenz gegen die idolorum cultores vel aruspices atque sortilegos. Für den Fall, daß alle Ermahnungen vergeblich wären, wird bestimmt: si quidem servi sunt, eos verberibus cruciatibusque . . . castigare; si vero sunt liberi, inclusione digna districtaque sunt in pœnitentiam dirigendi[3]. Da das Sacramentarium Gelasianum in dem „Ordo agentibus publicam pœnitentiam" die Anweisung gibt, den Pönitenten von Aschermittwoch bis Gründonnerstag einzuschließen (inclaudis usque ad Cœnam Domini)[4], so könnte vielleicht auch

[1] Auch nicht die Wendung „secundum modum pœnitentiæ". Sie besagt lediglich, daß die Wiederzulassung der einzelnen zur Kommunion von dem Maß der geleisteten Buße, d. i. ihrem Bußeifer abhängig gemacht werden soll.

[2] Registr. 14, 17 (1326).

[3] Registr. 9, 65 (1002).

[4] Ed. Wilson, Oxford 1894, 15.

die von Gregor angeordnete inclusio mit der öffentlichen Buße in Verbindung zu bringen sein[1]. Doch wie dem auch immer sei, jedenfalls ist es schwer anzunehmen, daß Gregor bei seiner energischen Handhabung der Disziplin von dem Institut der öffentlichen Buße, das doch noch auf lange Jahrhunderte hinaus in Kraft blieb, gar keinen Gebrauch gemacht haben sollte. Weitere und eindeutige Zeugnisse für ihre Anwendung stehen uns indes, soweit ich sehe, nicht zur Verfügung, und somit dürften wir auf Grund des erörterten Tatbestandes zu dem Urteil berechtigt sein, daß er in der Regel von der öffentlichen Buße abgesehen und sich mit der Verhängung von Zensuren und der Verpflichtung zu privater Genugtuung begnügt haben wird, sei es, daß diese dem guten Willen des Sünders anheimgegeben, sei es, daß sie erzwungen wurden.

Bei dieser Praxis gegenüber offenkundigen Vergehen erscheint der Verzicht auf die öffentliche Buße für geheime Sünden beinahe selbstverständlich. Tatsächlich suchen wir eine Aufforderung zur freiwilligen Übernahme der Kirchenbuße in den gregorianischen Schriften vergebens, sowohl in den Homilien als auch in der Regula pastoralis, die doch in größter Ausführlichkeit alle Bußmittel erörtert[2]. Auch in der kurzen, zur Zeit der Pest gehaltenen Ansprache an das Volk findet sich, und zwar mehrfach wiederholt, immer nur die Mahnung, die vielleicht letzten Stunden auszunützen, um die Sünde zu „beweinen" und mit inständigem Gebet, verbunden mit guten Werken, den Herrn zur Barmherzigkeit

[1] Falls in dem Erlaß wirklich die öffentliche Buße verlangt würde, wäre es aber für die Auffassung von ihrer Notwendigkeit und Wirksamkeit bezeichnend, daß sie bei den Sklaven durch körperliche Züchtigungen ersetzt werden könnte.

[2] Vgl. z. B. 3, 19 (quomodo admonendi, qui peccata operum lugent): Admonendi quippe sunt, qui peccata deplorant operum, ut consummata mala perfecta diluant lamenta, ne plus astringantur in debito perpetrati operis et minus solvant fletibus satisfactionis . . . Admonendi sunt, ut singula quæque admissa considerent et, dum per unumquodque erroris sui inquinationem deflent, simul se ac totos lacrimis mundent (ML 77, 107). Ferner 3, 30 (111): Admonendi sunt, qui admissa deserunt, nec tamen plangunt, ne iam relaxatas æstiment culpas, quas etsi agendo non multiplicant, nullis tamen

umzustimmen[1]. Der Papst ruft alle Gläubigen Roms auf, sich am nächsten Tage an der „litania septiformis" zu beteiligen; von einer Mahnung zur kirchlichen Buße ist keine Rede. Dagegen treffen wir auch bei ihm auf die uns bekannte Sitte, durch die Übernahme der vita religiosa Verzeihung für die Sünde zu suchen. In einer Homilie erzählt er von einem gewissen Viktorinus, einem reichen Mann, der nach einem schweren Fleischesvergehen in ein Kloster eingetreten war und dort ein vorbildliches Bußleben führte, daß er eines Nachts, während er einsam auf einem Berge betete, von himmlischem Licht umstrahlt worden wäre und eine Stimme vernommen hätte, welche sprach: Dimissum est peccatum tuum. Gregor bemerkt dazu: Et quidem omnipotens Deus peccatum eius potuit tacendo laxare; sed loquendo per vocem, radiando per lumen, exemplo suæ misericordiæ nostra ad pœnitentiam voluit corda concutere[2]. Die Vergebung durch Gott erscheint damit offenbar an keinen kirchlichen Rekonziliations- oder Absolutionsakt geknüpft; sie erfolgt, und zwar in der Regel ohne jedes äußere Zeichen, sobald der Herr die Buße für ausreichend ansieht,

---

fletibus mundant ... Cum Deo deliquimus, nequaquam satisfacimus, si ab iniquitate cessamus, nisi voluptates quoque, quas dileximus, e contrario appositis lamentis insequamur. Bezeichnenderweise wird dann die Notwendigkeit der Genugtuung begründet mit dem Hinweis, daß die Schrift Buße sogar als Vorbedingung zur Taufe verlange (Apg 2, 38), dem Sakrament, welches peccata principaliter extinguit; also nur auf eine persönliche Buße, nicht auf die Kirchenbuße gehen alle Mahnungen. Und doch müßten wir gerade hier, wo gezeigt werden soll, was außer dem Ablassen von der Sünde zur Vergebung noch notwendig ist, eine Belehrung über die Notwendigkeit der Kirchenbuße erwarten, wenn der Papst sie für unerläßlich angesehen hätte. Wie anders dagegen Augustinus, serm. 392, 3, ML 39, 1711: Agite pœnitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro vobis ecclesia. Nemo sibi dicat: Occulte ago, apud Deum ago. Ergo sine causa dictum est: ‚Quæ solveritis in terra ...?' Ergo sine causa sunt claves datæ ecclesiæ Dei?

[1] Or. ad plebem, ML 76, 1113: Pensate ergo, qualis ad conspectum districti iudicis pervenit, cui non vacat flere, quod fecit ... Unusquisque ... ad pœnitentiæ lamenta confugiat, dum flere ante percussionem vacat. Revocemus ante oculos mentis, quidquid errando commisimus, et quod nequiter egimus, flendo puniamus ... Citius ad precem iudex flectitur, si a pravitate sua petitor corrigatur.

[2] In ev. 2, hom. 34, 18, ML 76, 1257 f.

ganz entsprechend der früher dargelegten Wirkung der conversio[1].

Die Kirchenbuße finden wir bei Gregor ausdrücklich bezeugt eigentlich nur in der Form der Krankenbuße. In seinen Verwaltungsdekreten begegnet uns zweimal die Notiz, eine Gemeinde sei ita sacerdotis officio destituta, ut nec pœnitentia decedentibus ibidem nec baptisma possit præstari infantibus[2]. Der Satz stellt ebenso die Notwendigkeit der vom Priester vermittelten Buße in helles Licht, wie er erkennen läßt, daß der Empfang dieser Buße vor dem Tode etwas Selbstverständliches war. Im Hinblick auf ähnlich lautende Zeugnisse aus der früheren Zeit[3] kann auch nicht bezweifelt werden, daß es sich um die alte, kanonische Form der Krankenbuße handelt. Naturgemäß war mit der Krankenbuße die Erteilung der Wegzehrung verbunden. Der Papst unterläßt es in der Regel nicht, bei einem Exkommunikationsdekret hinzuzufügen, daß dem Schuldigen im Falle der Todesgefahr diese letzte Tröstung nicht vorenthalten werden solle. Dabei gebraucht er statt der einfachen Bezeichnung „viaticum" auch die Wendung „benedictio viatici[4]". Nach der früher dargelegten Terminologie[5] kann darunter nicht lediglich die Spendung der Eucharistie gemeint sein; es ist vielmehr die „benedictio pœnitentiæ", d. i. der Akt, durch den der Sünder in den Stand der Büßer aufgenommen wurde. Weil bei der Krankenbuße sich die Erteilung des viaticum unmittelbar jener benedictio anschloß, ist der Ausdruck benedictio viatici ohne weiteres verständlich.

Wie weit Gregor darauf bestand, daß die nach Empfang der Buße Wiedergenesenen den strengen kanonischen Bußforderungen nachkamen, darüber findet sich in seinen Schriften keine Auskunft. Ebensowenig spricht er sich ausdrücklich darüber aus, ob die Kirchenbuße nach wie vor nur ein einziges Mal gewährt worden ist. Immerhin haben wir hier aber gewisse Anhaltspunkte für sein Festhalten an

[1] S. oben 128 f.; 200 f.
[2] Registr. 1, 15, ML 77, 460; ebd. 1, 53 (515).
[3] Vgl. oben 50 ff.; 105 ff.
[4] Vgl. Registr. 9, 1 (939); ebd. 13, 45 (1294).
[5] Vgl. oben 94; 134 f.

der alten, strengen Auffassung. In einem Schreiben an Theoctista, die Schwester des Kaisers Mauricius, verurteilt er die absonderliche Meinung gewisser Irrlehrer, wonach man für jede Sünde drei Jahre Buße tun müsse, nach den drei Jahren aber wieder der Lust frönen dürfe. Das sei wider Glauben und Schrift. Wenn sie sagten, pauci temporis pœnitentiam contra peccatum debere sufficere, ut iterum liceat ad peccatum redire, dann treffe sie das Wort 2 Petr 2, 21 vom Hund, der zu seinem Auswurf zurückkehre. Magna est enim contra peccatum virtus pœnitentiæ, sed si quis in eadem pœnitentia perseveret[1]. Der Grund, weshalb der Papst die Meinung verwirft, liegt danach freilich nicht sowohl in der Lehre von der Wiederholbarkeit der Buße als vielmehr in dem Umstand, daß man den Sünder von vornherein ermächtigte, nach Ablauf der Bußfrist das alte Sündenleben wiederaufzunehmen, und damit jede wahre Bußgesinnung zerstörte. Aber die Art, wie Gregor den Irrtum zurückweist, läßt m. E. doch stark darauf schließen, daß der Grundsatz von der una pœnitentia auch bei ihm die Geltung noch nicht verloren hat. Das perseverare in eadem pœnitentia gehört zum Wesen der Buße, und eine Buße von drei langen Jahren ist eine pœnitentia pauci temporis! Dem entspricht, daß anscheinend auch die über Kleriker und Laien verhängte Zwangsbuße im Kloster als eine lebenslängliche gedacht ist, ebenso wie nach unserer früheren Darstellung die freiwillige conversio unwiderruflich war. Jedenfalls wird über Hab und Gut der Verurteilten derart verfügt, daß mit ihrem endgültigen Verbleiben im Kloster gerechnet werden muß[2].

[1] Registr. 11, 45 (1162 f.). Unter den Irrlehrern sind nach Migne (1162 annot. 5.) die von Epiphanius und Theodoret erwähnten Messalianer und Euchiten zu verstehen.

[2] Registr. 1, 44 (505): Das Vermögen gefallener Priester und Kleriker soll dem Kloster zufallen, das ihnen dafür den Unterhalt zu gewähren hat. Haben sie noch Eltern, dann treten diese in den Besitz und müssen an das Kloster nur eine entsprechende Pension zahlen. Wenn es sich um Angehörige einer familia ecclesiastica handelt, seien es sacerdotes vel levitæ vel monachi vel clerici vel quilibet alii (also auch Laien), dann soll ihr Vermögen der betreffenden Kirche verbleiben und diese dem Kloster auch nur einen Entgelt für ihren Unterhalt zu entrichten haben.

Soviel über die Betätigung der kirchlichen Lösegewalt. Abschließend heben wir noch einmal heraus, daß im allgemeinen die Ausübung dieser Vollmacht sich beschränkt auf die Aufhebung von Exkommunikationen, die als Strafe für äußere Vergehen verhängt worden sind, und auf die Rekonziliation bei der kirchlichen Buße in der Todesgefahr. Die erstgenannte Art des Lösens weisen wir heute dem forum externum zu. Die alte Kirche dagegen kannte noch nicht die strenge Unterscheidung zwischen dem forum externum und dem forum internum. Die Lossprechung von der äußeren Exkommunikation war für sie gleichbedeutend mit dem peccata remittere in dem Sinne, wie sie überhaupt die Sündenvergebung durch die Kirche deutete[1]. Weil Voraussetzung für die Gültigkeit ihres Lösens immer eine entsprechende Buße war, dürfen wir daher auch hier unbedenklich von einer sakramentalen Buße und Lossprechung reden, obwohl einer solchen Buße der Charakter der eigentlichen Kirchenbuße nicht zuerkannt wurde. Für das Verständnis der weiteren Entwicklung der kirchlichen Bußinstitution ist die Anerkennung dieses Sachverhalts von Bedeutung. Was sodann die Tatsache betrifft, daß die eigentliche Kirchenbuße regulärerweise nur vor dem Tode empfangen wurde, so wird sie uns nach den früheren Darlegungen kaum noch befremden. Sie ist nur das Endergebnis der Entwicklung, zu dem der starre Grundsatz von der Unwiederholbarkeit der Buße und ihrer lebenslänglichen Verpflichtung notwendig hintrieb. Der Tatbestand, den wir den Schriften Gregors entnehmen, ist denn auch wesentlich kaum von dem verschieden, den wir von den gallischen Autoren ein Jahrhundert früher bezeugt fanden. Der Unterschied ist eigentlich nur der, daß diese grundsätzlich noch an der alten Forderung einer früheren Bußübernahme festhalten und nur als Notbehelf und unter mehr oder weniger Gewissensbedenken praktisch zugeben, was bei Gregor bereits als selbstverständliche Übung erscheint.

Wie früher, so stellen wir auch hier zum Schluß noch die Frage nach der Existenz einer kirchlichen Privatbuße

[1] S. oben 258.

mit geheimer Beicht und ebenso geheimer Buße und Lossprechung. Wir hörten schon, daß der Papst in seiner Regula pastoralis mit größtem Nachdruck den Priestern die Pflicht der individuellen Seelsorge einschärft. Dem Beispiel des „guten Hirten" folgend, sollen sie den Bedürfnissen der einzelnen ihrer Sorge anvertrauten Gläubigen nachgehen, auf ihre seelische Eigenart, ihre Fehler und ihre Vorzüge weitgehendste Rücksicht nehmen, um erfolgreich auf sie einwirken zu können. Die dazu notwendige Seelenkenntnis muß ihnen zunächst die eigene Beobachtung vermitteln. Die kirchenpolizeiliche Kontrolle nimmt in der Seelsorge jener Zeit einen unvergleichlich größeren Raum ein als es heute der Fall ist. Gregor bezeugt indessen auch, daß die Christen sich mit einem freiwilligen Sündenbekenntnis an den Priester als Seelenarzt wenden, um bei ihm Heilung ihrer Wunden zu suchen. So verlangt er von den Vorstehern der Kirche, daß sie tales sese exhibeant, quibus subiecti occulta quoque sua prodere non erubescant[1], und beklagt sich über solche Priester, die in pharisäischem Hochmut die Sünder aus dem einfachen Volke verächtlich von sich weisen eisque compati culpam suam confitentibus nolunt[2]. Die Wendungen zeigen, daß ein solches Sündenbekenntnis nichts Außergewöhnliches ist, vielmehr als etwas Selbstverständliches gilt. Dabei beschränkt sich das Bekenntnis nicht auf die schweren Vergehen, sondern wie Kinder in ihrer Angst am Busen der Mutter Schutz suchen, so flüchten die Gläubigen in der Not der Versuchungen zum Herzen ihres Hirten, um von vornherein die vorausgesehene Sündenmakel exhortationis eius solatio ac lacrimis orationis abzuwaschen. Wenn die Priester ihre herablassende Geduld der Sühne und den Bekenntnissen ihrer Mitmenschen zur Verfügung stellen, dann tragen sie gleichsam das Waschbecken (das eherne Meer,

[1] Reg. past. 2, 5, ML 77, 33.

[2] In ev. 2, hom. 22, ML 76, 1240; die Herablassung zum Sünder, das „Mitleiden" mit ihm, gehört zu den unentbehrlichen Eigenschaften eines guten Priesters. Reg. past. 2, 1 (26): Sit ergo . . . singulis compassione proximus; ebd. 2, 5 (34): condescensionis suæ patientiam diluendis proximorum confessionibus præparant.

3 Kön 7, 23) vor die Tempelpforten, damit jeder, der in die Pforte der Ewigkeit eingehen will, seine Versuchungen dem Herzen des Hirten offenbaren und gleichsam in dem von Stieren getragenen Becken seine Hände vom Schmutz schlechter Gedanken und Werke reinigen könne[1].

Was die Gläubigen mit ihrem Sündenbekenntnis beim Priester suchen, ist danach „der Trost seiner Ermahnung und die Tränen seines Gebetes". Hierin besteht sein Mittleramt, der intercessionis locus pro populo; seine Aufgabe ist, aliis veniam postulare[2]. Wenn der Priester prædicationis verbo atque orationis solatio einen Sünder bekehrt, so ist dies ein größeres Wunder als die leibliche Totenerweckung[3]. Sodann ist Aufgabe des Priesters die Belehrung über die Art und das Maß der erforderlichen Buße[4] und damit auch, weil der Sünder, abgesehen von den Fällen der Kirchenbuße, nach geleisteter Genugtuung sich ohne weiteres wieder würdig fühlen konnte, die Eucharistie zu empfangen[5], die Bestimmung der Zeit, nach der er wieder zuversichtlich zum Tisch des Herrn hinzutreten dürfte. Bei aller Wichtigkeit aber, die der priesterlichen Interzession zukommt, werden wir sie doch nicht als sakramental im Sinne des opus operatum der späteren Theologen ansprechen dürfen. Sie ist und bleibt wesentlich nur eine Unterstützung der persönlichen Buße des Sünders, sei es als Mittel, dessen Bußgeist zu wecken und zu beleben, sei es als Beratung und tatkräftige Hilfe bei der Bußleistung. Nur so, nicht als förmliche Absolution, gewährt sie dem Sünder „Trost", d. h. Zuversicht auf den Erfolg der persönlichen Bußbemühung. Diese ist, wie wir gesehen haben, letzthin die Ursache der Wiederbelebung und Verzeihung bei Gott; ihr, nicht dem priesterlichen Gebet wird die der Taufe parallel gehende Wirkung zugeschrieben[6].

[1] Reg. past. 2, 5 (33).
[2] Ebd. 1, 10 (23).
[3] Dial. 3, 17, ML 77, 265.
[4] Vgl. Reg. past. 3, 19, oben 265 A. 2.
[5] Vgl. oben 244 ff.; 265 f.
[6] Man könnte hier allenfalls an die „absolution en acte" denken, von der d'Alès in seinem verdienstvollen Buche L'Édit de Calliste ([2] Paris 1914, 435) spricht. Nicht zwar formell, aber tatsächlich hätte der Priester

Wir werden demzufolge auch bei Gregor in dem den Priestern abgelegten Sündenbekenntnis, sofern es nicht die Einleitung zur öffentlichen Kirchenbuße oder zu der dieser gleichstehenden Krankenbuße war, nicht unsere heutige sakramentale Beicht zu erblicken haben, sondern wieder nur die Inanspruchnahme der priesterlichen Seelenleitung und Fürsprache. Bemerkenswert ist, daß bei Gregor die directio spiritualis schlechthin bei den Priestern liegt und daß andere Seelenführer, soweit ich sehe, nicht erwähnt werden. Daraus läßt sich indes noch nicht entnehmen, daß Laien überhaupt nicht mehr das Amt der Seelenleitung ausgeübt haben. Gregor hat in seinen Schriften vorwiegend die Seelsorge für die Weltleute im Auge; in den Klöstern wird die Sitte, daß der Abt, auch wenn er nicht Geistlicher war, die Seelenleitung besorgte und das Sündenbekenntnis der Mönche entgegennahm, weiterbestanden haben. In einem Schreiben an den Bischof Viktor von Palermo fordert der Papst diesen auf, in einem benachbarten Kloster einen Mönch zum Presbyter zu weihen, weil die Kongregation pro sacris missarum solemnibus peragendis presbyteri indigere probatur officio[1]. An die Entgegennahme der Beicht als Obliegenheit des Presbyters wird dabei mit keinem Worte gedacht, während die Feier der Messe am Schluß des Briefes noch ein zweites Mal hervorgehoben wird. Der Abt des Klosters oder der „spiritalis senior", dem die Mönche nach der Regel des hl. Benedikt ihre Verfehlungen zu beichten haben, braucht demnach nicht notwendig Presbyter zu sein[2].

Dem nichtsakramentalen Charakter des vor dem Priester abgelegten privaten Sündenbekenntnisses entspricht es, daß es von keiner bestimmten rituellen Form umgeben ist — wie etwa die Krankenbuße —, und daß die Gläubigen zu jeder

---

den Sünder absolviert, indem er ihn ermächtigt hätte, nach einer bestimmten Buße sich wieder an der Eucharistie zu beteiligen. Allein in Wirklichkeit handelt es sich dabei weniger um eine autoritative Ermächtigung als um einen sachverständigen Rat. Jedenfalls müßte erst bewiesen werden, daß die Priester selbst ihrer dirigierenden Tätigkeit gegenüber dem Büßer eine sündentilgende Wirkung beigelegt hätten.

[1] Registr. 9, 92. ML 77, 1018.

[2] Vgl. oben 233.

Zeit zum Priester kommen, um durch Aussprache mit ihm ihr Herz zu erleichtern und zusammen mit den übrigen Sorgen ihm auch ihre Gewissensnot zu eröffnen. Darin sieht Gregor eine große Last für den Priester, daß er verpflichtet ist, seine Stimmung jeweils den ihn aufsuchenden Personen anzupassen[1]. Wo er sich dauernd der eigenen Buße widmen möchte, wird er gezwungen, von allen möglichen Bedürfnissen seiner Kinder Kenntnis zu nehmen et ea, quæ fugit animus, patienter audire atque post suspiria cælestium quorumlibet carnalium hominum onera portare et sæpe cum supervenientibus cor in diversas qualitates transfundere. Wenn er sich freut über lucra spiritualia, kommt plötzlich ein Trauriger darüber, und er muß dessen Trauer auf sich nehmen. Wenn er trauert über damna animarum, kommen plötzlich Leute, die voller Freude sind über gewisse Erfolge, die sie erreicht haben, und die Liebe verlangt, daß er sich mit ihnen mitfreue[2]. Daß unter den Trauernden, die zum Priester kommen, in erster Linie Sünder zu verstehen sind, die für die Heilung ihrer Seele Rat und Hilfe suchen und demgemäß auch ihre Verfehlungen vor ihm aufdecken, kann nicht zweifelhaft sein, zumal die compassio, deren Schwierigkeit hier dargestellt wird, in der Regula pastoralis, wie vorhin gezeigt, gerade gegenüber den ihre Schuld bekennenden Sündern gefordert wird[3].

Beachtung verdient sodann folgendes Moment. So oft auch von der confessio, ihrer Wirkkraft und Notwendigkeit die Rede ist, nirgends wird besonderes Gewicht darauf gelegt oder gar ihre Wirksamkeit davon abhängig gemacht, daß sie vor dem Priester erfolgt. Ihre Bedeutung und ihr Wert

[1] In Ezech 1, hom. 11, 28, ML 76, 918: Nihil ergo tam onerosum ordini sacerdotum video quam rigorem mentis compatiendo flectere et cum personis supervenientibus animum mutare; et tamen hoc valde est necessarium.

[2] Ebd. 11, 27.

[3] Die Ausführung Gregors über die compassio des Priesters erinnert unwillkürlich an die bekannte Notiz des Paulinus in der Vita Ambrosii (n. 39, ML 14, 40): Erat enim gaudens cum gaudentibus et flens cum flentibus; siquidem quotiescumque illi aliquis ob percipiendam pœnitentiam lapsus suos confessus esset, ita flebat, ut et illum flere compelleret. Hier wie dort handelt es sich zunächst nur um ein „außersakramentales" Bekenntnis. Vgl. Poschmann III, 59 f.

liegt letztlich darin, daß sie die naturgemäße Bekundung der echten Bußgesinnung ist[1], daß ohne die Bereitwilligkeit, die Sünde zu bekennen, von aufrichtigem Schmerz über sie keine Rede sein kann. Aus diesem Grunde wird, wie wir bei der Besprechung der Lazarusallegorie gesehen haben, in der confessio das Zeichen für die durch die Gnade bewirkte Wiederbelebung des Sünders gesehen[2]. Vielfach versteht denn auch Gregor nicht anders wie frühere Väter unter confessio nur das Bekenntnis vor Gott[3]. Anderswo denkt er an ein Sündenbekenntnis vor andern. So, wenn er die Wiedererweckung des Sünders darin erblickt, daß dieser ab excusatione atque occultatione peccati ad accusationem suam ore proprio exire provocetur, und dann die Notwendigkeit des Bekenntnisses mit dem Satz Jak 5, 16 begründet: Confitemini alterutrum peccata vestra et orate pro invicem, ut salvemini[4]. Zeigt diese Begründung, daß er das Bekenntnis nicht auf die Beicht vor dem Priester beschränken will, so gibt er durch eine weitere Bemerkung zu verstehen, daß er ein solches Sündenbekenntnis auch schon in dem allgemeinen Eingeständnis, ein Sünder zu sein, erblickt. Er fügt nämlich hinzu, daß viele freiwillig, ohne daß jemand sie beschuldigte, peccatores se esse confitentur. Wenn sie aber dann beim Wort genommen und wegen ihrer Sünden getadelt würden, suchten sie mit aller Kraft ihre Unschuld zu verteidigen. Das sei Mangel an Demut und Heuchelei. Weil in Spr 18, 17 die Selbstanklage als Zeichen des Gerechten hingestellt werde, glaubten jene Leute, durch ein solch allgemeines Bekenntnis sich in den Ruf größerer Ge-

[1] Moral. 8, 21, 37, ML 75, 823: Confessionis igitur vocem solus necesse est ut mæror excutiat.

[2] In ev. 2, hom. 26, 6, s. oben 254.

[3] Vgl. Moral. 29, 16, 29, ML 76, 492: Portæ mortis sunt cogitationes pravæ, quas Deo pandimus, quando eas in pœnitentia flendo confitemur. Ebd. 31, 46, 93 (624): Alas nostras ad austrum expandere est per adventum sancti Spiritus nostras confitendo cogitationes aperire, ut iam non libeat defendendo nos tegere, sed accusando publicare... Tunc unusquisque se virtutum pennis induit, cum sancto Spiritui cogitationes suas confitendo substernit.

[4] Ebd. 22, 15, 31 f. (232).

rechtigkeit zu bringen[1]. Praktisch dürfte demgemäß im Sinne Gregors der Forderung, die Sünden andern zu bekennen, damit Genüge geschehen, daß der Sünder, wenn die Umstände es verlangen, wenn er insbesondere von andern wegen eines von ihm tatsächlich begangenen Fehltrittes gerügt wird, die Sünde eingesteht und nicht ableugnet; wenn er darüber hinaus aus freien Stücken ein Schuldbekenntnis ablegt, ist das selbstverständlich um so wertvoller. Da nun die Priester kraft ihres Amtes in erster Linie zur Rüge verpflichtet sind und ebenso auch als seelsorgliche Berater zur Entgegennahme des freiwilligen Bekenntnisses zunächst in Betracht kommen (vgl. oben), wird das Schuldbekenntnis regulär vor ihnen erfolgen. Aber für die grundsätzliche Beurteilung seiner Wirksamkeit ist es bezeichnend, daß der Papst schlechthin redet von dem Bekenntnis vor a n d e r n und damit dem Bekenntnis speziell vor dem Priester sichtlich keine besondere Wirkung beimißt. Notwendig ist das Bekenntnis oder wenigstens das Eingeständnis der Schuld vor dem Priester naturgemäß als Vorbedingung der Lossprechung von einer Exkommunikation und bei der kirchlichen Buße.

R a u s c h e n - W i t t i g[2] führt als locus classicus für die Bußlehre Gregors folgenden Satz aus dem Kommentar zum 1. Buche der Könige an: Tria quippe in unoquoque consideranda sunt veraciter pænitente, videlicet conversio mentis, confessio oris et vindicta peccati[3]. Hier haben wir in prägnanter Zusammenstellung die von der späteren Theologie sogenannten tres partes pænitentiæ, und zwar derart, daß das mündliche Bekenntnis den beiden andern Stücken, der Reue und der Genugtuung, vollständig koordiniert erscheint. Der Kommentar ist indes wahrscheinlich gar n i c h t g r e g o r i a n i s c h e n U r s p r u n g s[4]. An sich ließe sich frei-

[1] Ebd. 22, 15, 33; desgl. ebd. 24, 9, 22 (298 f.): P e c c a t o r e s s e e s s e p l e r u m q u e c o n f i t e n t u r etiam, qui se peccasse non credunt. Nam saepe contingit, ut p a s s i m s e h o m i n e s i n i q u o s e s s e f a t e a n t u r, sed cum peccata sua veraciter aliis arguentibus audiunt, defendere se summopere atque innocentes videri conantur.

[2] Grundriß der Patrologie[8 u. 9], Freiburg 1926, 427.

[3] In 1 Reg 6, 2, 33, ML 79, 439.

[4] Vgl. R a u s c h e n - W i t t i g, ebd. 426; P. G o d e t in Vacant-Mangenot, Dictionnaire 6, 1779.

lich der zitierte Satz allenfalls noch in den Rahmen der dargestellten Bußlehre des Papstes einfügen. Der Verfasser bekämpft die Unsitte, daß viele ihre Sünden bekennen, ohne sie zu bereuen und sich von ihnen abzuwenden. Demgegenüber gelte: Peccatum, quod diligitur, confitendo minime deletur. Gegen eine solche Scheinbuße wendet sich, wie wir sahen, auch Gregor. Ich weise noch besonders hin auf eine Bemerkung in den Moralia[1]: sæpe et reprobi peccata confitentur, sed deflere contemnunt. Nichtsdestoweniger aber scheint mir die Stelle in dem Kommentar zum 1. Königsbuch schon eine weitere Entwicklung der Bußpraxis vorauszusetzen. Gewiß finden wir auch schon bei Gregor das private Sündenbekenntnis der Laien mehr in Übung, als es früher der Fall war. Aber bei ihm erscheint es vorab bloß als die naturgemäße Bekundung der Buße, als Ausdruck der aus dem Bußgeist geborenen Demut, oder es wird abgelegt zum Zweck seelsorglicher Beratung; hier dagegen tritt es uns bereits als unentbehrliches Bußmittel, auf einer Stufe mit der Reue und der Genugtuung, entgegen. Idcirco omnis confessio peccatorum recipitur, ut fructus pænitentiæ subsequatur[2]. Weitere Kreise glauben bereits, sich mit dem Bekenntnis — es ist hier das spezielle Sündenbekenntnis vor dem Priester gemeint — begnügen und durch eine solche „confessio sterilis" die wirkliche Buße ersetzen zu können[3]. Wäre diese Auffassung schon zu Gregors Zeit verbreitet gewesen, dann hätte er es schwerlich unterlassen, in seiner Regula pastoralis sie zu bekämpfen. Er widmet dort bezeichnenderweise eine längere

[1] 8, 20, 37, ML 75, 822.

[2] A. a. O. Unter dem fructus pænitentiæ ist allerdings auch hier nicht die Lossprechung zu verstehen, sondern der „fructus afflictionis".

[3] Als Beispiel für diese Veräußerlichung der Bußauffassung führt der Verfasser insbesondere das Verhalten vieler Priester an. Ebd. n. 34: Lubrica peccando agunt, qui ordine ministerii sacramentis cælestibus deputati sunt. Sed plerique illorum, dum quodammodo ad cor redeunt, se errasse confitentur. Qui tamen sic volunt contra se peccata proferre, ut velint adhuc de officio sacri ordinis honorari; turpes in secreto se proferunt, sed foris præter ordinis celsitudinem videri humiles erubescunt. — An dem alten Gesetz, daß gefallene Priester mit der Absetzung bestraft werden, hält der Verfasser demnach noch fest, gesteht allerdings, daß er vergeblich darauf dringt: Sed hoc profecto dicere possumus, lubricis tamen ministris suadere non possumus.

Ausführung denen, qui admissa plangunt, nec tamen deserunt, d. h. solchen, die über ihre Sünden wirklich trauern, sie „beweinen", aber nicht die Kraft der Besserung aufbringen; von solchen, die sie bloß äußerlich bekennen, ist keine Rede. Das Bekenntnis, so hoch er es wertet und so sehr er es empfiehlt, steht zu seiner Zeit eben noch nicht derart im Vordergrund der Bußbetätigung, daß es von der oberflächlichen Betrachtungsweise mit der Buße schlechthin identifiziert würde[1].

Für die Nichtexistenz einer privaten kirchlichen Buße spricht schließlich die Tatsache, daß Gregor sie auch in seinen disziplinären Maßnahmen nie erwähnt. Wenn er aus irgendeinem Grunde bei öffentlichen Vergehen von der Exkommunikation oder überhaupt von jeder äußeren Strafe absieht, denkt er nicht daran, den Sünder zu verpflichten, sich privatim um die priesterliche Lossprechung zu bemühen. Wir hörten schon, daß bei dem Ersatz der Kirchenbuße durch die conversio von einem Absolutionsakt keine Rede ist[2]. Dem unbekannten Verleumder des päpstlichen Notars, dem die Exkommunikation, ja das Anathem angedroht wird, wird ohne jede weitere Bedingung Verzeihung gewährt, wenn er freiwillig seinen Frevel eingesteht; er darf ohne weiteres wieder an der Eucharistie teilnehmen — dominici corporis et sanguinis participatione non sit privatus[3]. Ein Kleriker Felix, der sich mit der Tochter eines Diakons vergangen hat, wird in der Weise bestraft, daß er entweder die Verführte rechtmäßig heiratet oder im anderen Falle körperlich gezüchtigt, exkommuniziert und in ein Kloster zur Buße verwiesen wird[4]. Wenn er sich also zur Ehe entschließt, ist er jeder weiteren Strafe ledig; da die Entziehung der communio nur für den Fall über ihn verhängt wird, daß er die Heirat

[1] Wo Gregor sonst von der Nutzlosigkeit des von keiner echten Bußgesinnung begleiteten Bekenntnisses spricht, da bekämpft er, wie gezeigt, nicht sowohl die Meinung, als ob das Bekenntnis allein genüge, sondern vielmehr die Unaufrichtigkeit des Bekenntnisses, weil es nicht aus dem Herzen komme. Außerdem hat er dabei gar nicht ausschließlich das Bekenntnis vor dem Priester im Auge (auch bei dem zuletzt zitierten Text der Moralia nicht).

[2] Oben 266 f.

[3] Registr. 6, 31, oben 262 A. 1.

[4] Registr. 3, 41, ML 77, 637.

ablehnt, bedarf er offenbar auch keiner besonderen Lossprechung mehr, um die Eucharistie zu empfangen. Daß Gregor noch keine verschiedenen Bußmittel für das forum internum und für das forum externum anwendet, lehrt folgender Fall. Der Bischof Andreas von Kreta hat ein Konkubine gehabt; es läßt sich jedoch nicht nachweisen, daß er noch nach der Weihe mit ihr Umgang gepflogen hat. Daraufhin verpflichtet ihn der Papst im Gewissen, falls er schuldig sei, die priesterliche Würde niederzulegen und Buße zu tun. Sei er dagegen unschuldig, dann dürfe er sein Amt weiter ausüben[1]. Also für eine geheime Sünde legt Gregor ihm als Gewissenspflicht die Übernahme derselben Strafe auf, die er zwangsweise über ihn verhängt haben würde, wenn das Vergehen öffentlich gewesen wäre. Die Möglichkeit, auf dem Wege einer geheimen sakramentalen Buße die etwaige Schuld zu tilgen, kommt offensichtlich wieder gar nicht in Frage. Der des Frevels Verdächtige wird nicht ermahnt, sich aufrichtig einem internen priesterlichen Bußgericht zu unterwerfen, sondern es wird seinem eigenen Gewissen überlassen, die von dem Kirchenrecht für ein solches Vergehen festgesetzte Strafe an sich zu vollziehen — offenbar dasselbe Verfahren, das uns in dem bekannten Dekret Leos I. mit der Forderung der „privata secessio[2]" begegnete.

2. Isidor von Sevilla.

Für Isidors Bußlehre kommen vor allem in Frage seine Schrift De ecclesiasticis officiis und die libri tres Sententiarum, ein Handbuch der christlichen Lehre und Praxis, das sich stark an Augustinus und Gregor I. anschließt. Mit dem großen Papst teilt der spanische Kirchenlehrer die tief sittliche Beurteilung der Sünde sowie die eindringende psychologische Kenntnis ihres Ursprungs und ihrer Entwicklung.

[1] Registr. 3, 45 (640): Qua de re, si in sacro ordine constitutus eius te permixtione esse recolis maculatum, sacerdotii honore deposito ad administrandum nullo modo præsumas accedere sciturus in animæ tuæ periculo te ministrare et Deo nostro sine dubio te reddere rationem . . . Unde te . . . adhortamur, ut . . . competenti eum (sc. diabolum) pœnitentia superare festines.

[2] S. oben 172 u. 197 f.

Desgleichen ist er ebenso wie jener von dem glühendsten Seeleneifer erfüllt, der ihm den Kampf gegen die Sünde als die wichtigste Aufgabe seines bischöflichen Amtes erscheinen läßt.

Es hieße nur Bekanntes wiederholen, wenn wir seinen Sündenbegriff eingehend darstellen wollten. Es seien daher nur die wichtigsten Momente kurz herausgehoben. Die Sünde entspringt entweder aus der Begierlichkeit oder aus Furcht. Sie kommt zustande entweder bloß in Gedanken oder auch in der Tat, und zwar in je vier Stufen. Diese sind bei der Gedankensünde die Einflüsterung der Dämonen, die Ergötzung des Fleisches, die Zustimmung des Geistes und die freventliche Verteidigung, bei der Tatsünde das verborgene, das öffentliche, das gewohnheitsmäßige Sündigen und schließlich das Sündigen aus Verzweiflung. In bezug auf die Schwere und Verantwortlichkeit begegnet uns wieder die Einteilung in Sünden ex ignorantia, ex infirmitate und ex industria. Die Unwissenheit vermindert die Schuld indes nur, wenn sie nicht freiwillig gewollt ist; im anderen Falle ist sie dagegen vermessentliche Hartnäckigkeit[1]. Das eigentliche Wesen der Sünde liegt in dem bewußten Widerspruch gegen Gott, in der Anhänglichkeit an das Böse. Deswegen kann mitunter sich schwerer verfehlen, wer die Sünde liebt, ohne sie zu tun, als ein anderer, der sie tut, aber sie innerlich haßt, obwohl in der Regel die sündhafte Tat einen größeren Grad von Bosheit voraussetzen wird als die Gedankensünde. Ebenso wird nur den Lohn des guten Werkes empfangen, wer sich aus Liebe zu Gott von der Sünde fernhält und nicht bloß aus Furcht vor der Strafe, indem er mit dem Willen an der Sünde festhält und darüber trauert, daß sie ihm verboten ist[2]. Er verwirft damit allerdings nur den heute sogenannten timor serviliter servilis; der Furcht vor dem Strafgerichte Gottes als solcher räumt er in dem Bekehrungsprozeß eine wichtige Rolle ein[3].

---

[1] Sent. 2, 17, ML 83, 619 f.

[2] Ebd. 2, 21 (623).

[3] Ebd. 2, 8, 3 (609): Ante necesse est timore converti ad Deum, ut metu futurarum pœnarum carnales illecebræ devincantur.

Die kleineren Sünden können gemäß 1 Jo 1, 8 von keinem vollständig gemieden werden. Sie werden von den „Anfängern" durch die tägliche Genugtuung gesühnt, dürfen aber nicht leicht genommen werden, weil viele kleine Sünden „eine große werden". Sünden aber, die für Anfänger leicht sind, werden „vollkommenen Männern" als schwer angerechnet und sind von ihnen velut magna crimina zu meiden[1]. Vielfach besteht die Strafe für die Sünde darin, daß Gott den Menschen in noch schwerere Sünden fallen läßt[2]. Den schlimmsten Zustand bezeichnet die Gewohnheitssünde. Eine Sünde begehen heißt in eine Grube fallen, die Sünde zur Gewohnheit machen heißt die Öffnung der Grube so verengen, daß der Gestürzte nicht mehr herauskann. In Gottes Macht liegt es freilich, auch einen solchen noch zu befreien[3].

Die Buße würdigt Isidor fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkte der subjektiv-persönlichen Bemühung um die Heilung von der Sünde und die Tilgung der Schuld. Das kirchlich-sakramentale Moment tritt wieder stark zurück. Das Wesen der Buße sieht er in der conversio, der er mehrere Kapitel in dem 2. Buch der Sentenzen widmet. Er versteht darunter die dauernde, mit Sühne verbundene Abkehr von der Sünde und die rückhaltlose Hingabe an Gott[4]. Sie vollzieht sich in drei Stufen: 1. im Aufgeben der Sünde, 2. in der Übung des Guten, 3. in der Erlangung des Lohnes für die guten Werke[5]. Voraussetzung für ihre Wirksamkeit ist aber das Beharren im Guten. Non inchoantibus præmium promittitur, sed perseverantibus[6]. Die einläßliche Belehrung über die „conversi", über ihre Seelenverfassung zu Anfang der Bekehrung, über die Versuchungen, denen sie ausgesetzt sind, über die Gefahr der Lässigkeit und Trägheit, deretwegen viele in das alte Leben zurückfallen, läßt erkennen,

[1] Ebd. 2, 18 (620 f.).
[2] Ebd. 2, 19.
[3] Ebd. 2, 23 (624).
[4] Ebd. 2, 7, 6 (607): (Per conversionis gratiam) nosmetipsos iudicamus, quando flentes mala nostra punimus et bono, quod ex Deo nobis est, solidius inhæremus.
[5] 2, 7, 7.
[6] 2, 7, 1.

daß der Verfasser mit den conversi Leute meint, die eine besondere Kategorie unter den Gläubigen bilden, die sich nicht nur vornehmen, fortan ein Leben der Buße zu führen, sondern dies auch regulärerweise tun, daß er die conversio als einen einmaligen, in das Leben tief einschneidenden Akt ansieht, der den Bekehrten fürderhin von den Weltmenschen trennt[1]. Allerdings verlangt er dazu nicht den förmlichen Eintritt in den Stand der religiosi, wie es nach unserer früheren Darstellung in der gallischen Kirche in Übung war. Ausdrücklich spricht er von solchen, die iam secrete conversi sunt und die im Urteil der Menschen vorläufig noch ebenso wie früher eingeschätzt werden[2]. Die nuper conversi mahnt er jedoch sich nicht in äußere Sorgen einzulassen[3]. Bisweilen tue dem conversus für sein Seelenheil auch eine Ortsveränderung gut, um ihn auch körperlich von dort loszureißen, wo er bislang den Lüsten gedient habe[4]. Ja, wenn es mit der Gnade Gottes auch möglich ist, daß der eine und der andere trotz des äußeren Zusammenlebens mit den Bösen dennoch in Gesinnung und Tat von ihnen getrennt bleibt, so ist dies doch eine große Seltenheit. Der sicherste Weg zum Heil ist deswegen das Mönchsleben[5]: Jedenfalls aber braucht der Bekehrte nicht unbedingt die Welt zu verlassen[6].

Die unerläßliche Bußgesinnung besteht in der compunctio cordis, d. i. der Reue. Ihre Definition lautet: Compunctio cordis est humilitas mentis cum lacrimis exoriens de recordatione peccati et timore iudicii. Sie ist um so

[1] Vgl. 2, 7, 11: Nonnulli viri sæculares elatione mentis tumentes postmodum conversi ad Deum religiosa sequuntur obedientia Christum.

[2] 2, 7, 12.

[3] 2, 10, 6 (611).

[4] 2, 10, 7.

[5] 2, 17, 2 u. 3 (693): ... Via sine offendiculo vita monachi sine cupiditatis et timoris impedimento. Dum enim quisque a consortio mundi abstrahitur, nec cupiditas eum obligat consentientem nec cruciat sentientem.

[6] Vgl. Reg. monach. 4 (871 f.) „de conversis". Hier sind unter conversi solche zu verstehen, die unter Verzicht auf die Welt ins Kloster aufgenommen werden wollen. Die Regel warnt vor unterschiedsloser Aufnahme. Nr. 2: Qui non rigida intentione convertuntur, cito aut superbiæ morbo aut vitio luxuriæ subduntur ... Omnis conversus non est recipiendus in monasterio, nisi prius ipse scripto se spoponderit permansurum.

vollkommener, je mehr sie alle Affekte fleischlicher Begierden zurückdrängt und das ganze Streben des Geistes auf die Betrachtung Gottes konzentriert. Vier verschiedene Motive können der Reue des Gerechten zugrunde liegen: Die Erinnerung an die ehemaligen Sünden, der Gedanke an die zukünftigen Strafen, die Betrachtung seiner Pilgerschaft im gegenwärtigen Leben und das Verlangen nach dem jenseitigen Vaterland[1]. Das Motiv der Furcht muß sich allmählich wandeln in das der Liebe; der Bekehrte muß sich wieder als Kind, und nicht bloß als Knecht Gottes fühlen[2]. Echte Reue und wahre Buße ist nur möglich, wenn Gott mit seiner Gnade das Herz des Sünders heimsucht und mit seinem Licht erleuchtet. Erst, als der Herr ihn anblickte, weinte Petrus[3].

Aufrichtige Reue führt von selbst zum Bekenntnis der Sünden. Wie Augustinus und Gregor sieht auch Isidor in dem Bekenntnis den Anfang der neuen Gerechtigkeit. Ex eo unusquisque iustus esse incipit, ex quo sui accusator exstiterit. Manche bekennen allerdings ihre Sünden nur zu dem Zweck, um mit erheuchelter Demut den Anschein größerer Heiligkeit zu erwecken[4]. Was die Art des Bekenntnisses angeht, so wird es zunächst wieder nur als Bekenntnis vor sich selbst oder vor Gott, d. h. als rückhaltlose Anerkennung der eigenen Schlechtigkeit aufgefaßt. Um zu zeigen, daß ein Sündenbekenntnis ohne damit verbundene Lebensänderung, mit dem sich viele begnügen, wirkungslos ist, schließt sich an den zitierten Satz von der Selbstanklage als dem Anfang der Gerechtigkeit, den ersten Satz in dem Kapitel de confessione peccatorum, folgende Belehrung an: Magna iam iustitiæ pars est seipsum nosse hominem, quod pravus est, ut ex eo divinæ virtuti subdatur humilius, ex quo suam infirmitatem agnoscit. Bene se iudicat iustus in hac vita, ne iudicetur a Deo damnatione perpetua.

[1] Sent. 2, 12, 1—4 (613).

[2] 2, 8, 4 (609): Necesse est omni converso, ut post timorem consurgere ad caritatem Dei debeat quasi filius nec semper sub timore iaceat quasi servus.

[3] 2, 12, 5—7; vgl. 2, 7, 3—5.

[4] 2, 12, 8; 2, 13, 1.

Tunc autem iudicium de se quisque sumit, quando per dignam pœnitentiam sua prava facta condemnat. Amaritudo pœnitentiæ facit animum et sua facta subtilius discutere et dona Dei, quæ contempsit, flendo commemorare. Nihil autem peius quam culpam agnoscere nec deflere[1]. Also das die Gerechtigkeit anbahnende „Bekenntnis" ist Selbsterkenntnis des Sünders, Anerkennung seiner Schwäche und Schuld, eingehende Betrachtung seiner Freveltaten. In diesem Sinne wird etwas später das Bekenntnis als recordatio peccati hingestellt, die Abscheu vor der Sünde weckt, während die der Lust und Begierlichkeit Ergebenen in hartnäckigem Übermut sich sogar noch des sündigen Werkes rühmen. Für den Diener Gottes muß die Erinnerung an die Sünde so lebendig sein, daß er unablässig seine Taten unter Tränen bekennt gemäß dem Psalmwort (31, 4): Conversus sum in ærumna mea, dum configitur spina. Peccatum meum cognitum tibi feci. Dixi: Pronuntiabo adversum me iniustitias meas Domino[2]. Auf ein Sündenbekenntnis vor anderen dringt Isidor nicht ausdrücklich. Indes zeigt schon die erwähnte Bemerkung über das heuchlerische Sündenbekenntnis, daß man das Bekenntnis tatsächlich auch vor andern ablegte, wenigstens in der Form der Anklage allgemeiner Sündhaftigkeit. Naturgemäß werden dabei wieder die Priester die Nächsten gewesen sein, denen man sein Herz eröffnete. Abgesehen von der öffentlichen Buße, auf die wir noch zurückkommen, ist allerdings von einem Bekenntnis vor dem Priester direkt kaum je die Rede. Wohl aber werden die Priester eindringlichst ermahnt, über das Tun der Gläubigen zu wachen, ihre Fehler zu rügen, sie zur Buße anzuhalten sowie mit den Büßenden mitzuweinen und mitzutrauern[3]. In solchen Fällen haben sie wenigstens das Eingeständnis der Sünde entgegenzunehmen. Wir dürften indes auch kaum mit der Annahme fehlgehen, daß, wie Gregor es ausdrücklich für Italien be-

[1] 2, 13, 2—4. Die Gewissenserforschung, und zwar die tägliche, empfiehlt Isidor in Synonyma 2, 5, ML 83, 846: Cor tuum quotidie discute, cor tuum quotidie examina, privata examinatione occultorum tuorum latebras discute.

[2] Sent. 2, 24, 625 f.

[3] 3, 46, 2—7 (715).

zeugt, ebenso in Spanien viele aus freien Stücken mit den Gebrechen ihrer Seele zum Priester gekommen sein werden, um Heilung zu suchen.

Über die Genugtuung oder Buße im engeren Sinne, in der sich Reue und Bekenntnis notwendig auswirken, ist nichts Besonderes zu sagen. Sie ist auch bei Isidor eine Selbstbestrafung des Sünders, mit der er dem sonst unentrinnbaren göttlichen Gericht zuvorkommt[1]. Das Maß der Buße muß der Größe der Sünde entsprechen[2]. Vor allem aber darf der Büßer keine neuen Sünden auf sich laden[3].

Der Begriff der „würdigen" oder „gesetzmäßigen" Genugtuung führt uns zu der Frage der Kirchenbuße. In den bisher verwerteten Texten ist immer nur von der Buße im allgemeinen die Rede gewesen; allen werden wir mit der Beziehung auf die persönliche Bußbemühung gerecht, obschon sie anderseits auch nicht gerade die Beziehung auf die Kirchenbuße ausschließen. Zweifellos aber handelt speziell von der Kirchenbuße ein Kapitel „de pænitentibus" in der Schrift über die kirchlichen Ämter[4], das deswegen unsere besondere Aufmerksamkeit verdient.

Daß unter den pænitentes hier nicht solche zu verstehen sind, die privat für sich Buße tun, sondern die dem Büßerstand Angehörenden, zeigt schon der Umstand, daß die Erörterung über die Pönitenten sich unmittelbar anschließt an die Belehrung über die andern kirchlichen Stände, den Stand der Kleriker mit seinen einzelnen Weihegraden sowie den Mönchsstand, und vorausgeht der Belehrung über die Jungfrauen, die Witwen, die Katechumenen, die ebenfalls als besondere Stände betrachtet wurden. Die Definitionen der Buße sind allerdings wieder allgemein gehalten und lassen

[1] 2, 12, 5; 2, 13, 3 (614).

[2] 2, 13, 6: Ille pænitentiam digne agit, qui reatum suum satisfactione legitima plangit, condemnando scilicet ac deflendo, quæ gessit, tanto in deplorando profusius, quanto exstitit in peccando proclivius.

[3] 2, 13, 7: Ille pænitentiam digne agit, qui sic præterita mala deplorat, ut futura iterum non committat.

[4] De eccl. off. 2, 17, ML 83, 801—804.

das Moment der kirchlichen Vermittlung außer Betracht[1]. Dagegen hören wir von einer besonderen Tracht der Büßer und einem an ihnen vorgenommenen Ritus, was beides nur bei der öffentlichen Kirchenbuße in Frage kommt. Die Büßer lassen, heißt es, Haar und Bart wachsen, um damit das Übermaß der Frevel anzuzeigen, von denen das Haupt des Sünders beschwert wird[2], sie tragen ferner das aus Ziegenhaaren verfertigte cilicium zur Erinnerung daran, daß sie es mit ihren Sünden verdient hätten, mit den Böcken zur Linken zu stehen, und werden schließlich mit Asche bestreut[3].

Die katholische Kirche verpflichtet ihre Gläubigen zur Übung dieser Buße. Nach dem einen Sakrament der Taufe, das nach fester Tradition unwiederholbar ist, gewährt sie das Heilmittel der Buße als Ersatz. Bemerkenswert ist folgender Satz über die Notwendigkeit der Buße: Cuius remedii egere se cuncti agnoscere debent pro quotidianis humanæ fragilitatis excessibus, sine quibus in hac vita esse non possumus, horum dumtaxat dignitate servata, ita ut a sacerdotibus et levitis Deo tantum teste fiat, a ceteris vero adstante coram Deo solemniter sacerdote, ut hoc tegat fructuosa confessio, quod temerarius appetitus aut ignorantiæ notatur contraxisse neglectus. Denn wie in der Taufe alle Ungerechtigkeit vergeben wird, oder wie auf Grund des Martyriums keinem die Sünden angerechnet werden, so beken-

[1] Est autem pænitentia medicamentum vulneris, spes salutis, per quam peccatores salvantur . . . Pænitentia [nomen sumpsit a pœna, qua anima cruciatur et caro mortificatur (n. 2) . . . Ille autem vere pænitentiam agit, qui nec pænitentiam præteritorum negligit nec adhuc pænitenda committit (n. 7).

[2] Bisher ist uns als Kennzeichen der Büßer gerade im Gegenteil immer das Scheren des Haares begegnet. Auch für Spanien bezeugt dies can. 6 von Barcelona (541) und can. 12 der 3. Synode von Toledo (589) — s. oben 151 u. 158. Die Übung ist also in den einzelnen Gegenden verschieden gewesen. Die beiden genannten Synoden fordern übrigens die Tonsur auch nur für die männlichen Büßer. Ebenso spricht Hieronymus in der Beschreibung der Buße Fabiolas nur von dem sparsus crinis (ep. 77, 2, oben 18).

[3] Et idcirco in utroque pænitentiam agimus, ut et punctione cilicii agnoscamus vitia, quæ per culpam commisimus, et per favillam cineris perpendamus mortis sententiam, ad quam peccando pervenimus (n. 5).

nen wir, daß durch eine fruchtbare, aufrichtige Buße alle Sünden getilgt werden. Denn die Tränen der Büßenden werden bei Gott als Ersatz für die Taufe bewertet. So groß und so schwer daher auch die Vergehen sein mögen, es ist ihretwegen nicht an der Barmherzigkeit Gottes zu verzweifeln (n. 6).

Ausdrücklich wird hier die priesterliche Vermittlung für die Buße der Laien gefordert. Der Priester „steht feierlich" zwischen dem Sünder und Gott. Für die Kleriker dagegen ist noch das alte Gesetz in Übung, wonach sie die Buße allein vor Gott zu leisten haben; „die Würde" ihres Standes bedingt eine Ausnahme von dem allgemeinen Bußgesetz. Worin die priesterliche Vermittlung bei den Laienbüßern besteht, ist nicht näher bezeichnet; wir kommen darauf noch zurück. Nur eines sei vermerkt: Der Umstand, daß Isidor die „Assistenz" des Priesters nur eben beiläufig erwähnt und im übrigen die private Klerikerbuße und die vom Priester geleitete Buße der Laien in ihrer Wirkung ganz gleich bewertet, zeigt wieder, daß auch er das sündentilgende Moment der Buße nicht sowohl in der kirchlichen Rekonziliation als in der persönlichen Bußbemühung sieht.

Auffallend ist, daß der Bischof von Sevilla die Kirchenbuße von allen verlangt für die unvermeidlichen täglichen Verfehlungen. Bisher haben wir nur gehört, daß es tatsächlich allgemeine Übung war, gegen Ende des Lebens oder wenigstens in der Todesgefahr die Buße zu empfangen, während man aber theoretisch an dem Grundsatz festhielt, daß die Kirchenbuße nur bei schweren Vergehen unerläßlich sei[1]. Wenn Isidor sie nun als notwendig für alle hinstellt, so ist das bezeichnend für das Entwicklungsstadium, auf dem das kirchliche Bußwesen angelangt ist. Die Kirchenbuße ist schlechthin die Buße, wie sie von jedem Christen wenigstens gegen Ende des Lebens übernommen wird. Die Fälle, wo

[1] Von Cäsarius wird die Kirchenbuße als Heilmittel für die leichteren Sünden empfohlen, weil im Hinblick auf ihre große Zahl die „guten Werke" des Menschen schwerlich zur Sühne ausreichten. Die guten Werke sind also immerhin das nächstliegende Sühnemittel für sie. Serm. 257, 2; oben 85.

schwere Sünder freiwillig oder gezwungen sich schon früher der Kirchenbuße unterziehen, scheinen immer seltener geworden und für die praktische Seelsorge von keiner wesentlichen Bedeutung mehr zu sein. Diese richtet ihr Streben vor allem darauf hin, daß die Gläubigen sich noch rechtzeitig „bekehren", d. h. in einem mutigen Entschluß das bisherige Weltleben mit dem Bußleben vertauschen und dann bis zum Tode in der Buße verharren.

Lehrreich ist dabei wieder, wie der Begriff der rechtzeitigen Buße erläutert wird. Grundsätzlich steht die Barmherzigkeit Gottes jedem zur Verfügung, solange er lebt. Erst nach dem Tode folgt die Nacht, in der niemand mehr wirken kann[1]. Deswegen braucht niemand an der Verzeihung zu verzweifeln, etiamsi circa finem vitæ ad pænitentiam convertatur. Viele kehren mit der Gnade in extremis suis zu Gott durch die Buße zurück, sühnen ihre Übeltaten mit „täglichem Weinen" und vertauschen sie mit guten Werken. In vita hominis finis quærendus est, quoniam Deus non respicit, quales antea viximus, sed quales circa finem vitæ existimus[2]. Das „circa finem vitæ" ist, wie ersichtlich, nicht dasselbe wie die letzten Augenblicke des Lebens. Bezüglich der Wirksamkeit der sogenannten pænitentia subitanea vertritt Isidor dieselbe Auffassung, wie wir sie bei den gallischen Autoren fanden[3]. Wer Buße tut zu einer Zeit, „wo er noch sündigen kann", und in seinem ferneren Leben sich in bezug auf jeden Fehler bessert, der braucht für sein Heil nicht zu fürchten. Qui autem prave vivendo pænitentiam in mortis agit periculo, sicut eius damnatio incerta est, sic remissio dubia. Qui ergo cupit certus esse in morte de indulgentia, sanus pæniteat, sanusque perpetrata facinora defleat[4]. Aus all diesen Äußerungen blickt die Auffassung durch, daß zum sichern Erfolg der Buße nicht bloß Reue und kirchliche Lossprechung notwen-

[1] Sent. 2, 13, 10 . 11 (615).
[2] Ebd. 2, 14, 6—8 (617 f.).
[3] Oben 112 ff.
[4] Ebd. 2, 13, 14 . 15.

dig ist, sondern auch eine entsprechende Genugtuung[1]. Unter diesen Umständen muß vor dem Aufschub der Buße circa finem, d. i. bis zum äußersten Alter, eindringlich gewarnt werden, weil sie nur zu leicht durch einen plötzlichen Tod vereitelt werden kann. Quare etsi bona est ad extremum conversio, tamen multo melior est, quæ longe ante finem agitur, ut ab hac vita securius transeatur[2]. — Man sage nicht, daß die Warnung vor dem Aufschub der Bekehrung auch für den modernen Prediger angesichts der heutigen Bußgestaltung etwas Selbstverständliches ist. Das ist gewiß wahr. Aber ebenso wahr ist, daß die Motivierung dieser Warnung bei den Vätern gewisse Nuancen aufweist, die nur aus einer andern Bußform als der heutigen zu erklären sind. Abgesehen davon, daß heute niemand die Unsicherheit der Buße auf dem Sterbebette damit begründen würde, daß bei ihr keine Zeit für die Genugtuung bliebe, wird auch kaum ein Prediger der Mahnung, die Buße nicht zu verschieben, die Formulierung geben: Tuet Buße longe ante finem, d. i. schon geraume Zeit vor dem Ende des Lebens! Er wird vielmehr fordern: Empfanget die Buße, sowie ihr euch einer schweren Sünde bewußt seid! Das Alter des Sünders spielt dabei keine Rolle; Kind und Mann und Greis werden in gleicher Weise zur sofortigen Buße aufgerufen. Die alte Kirche tut das nicht in dieser Form, weil sie die kirchliche Buße nur als einen einmaligen, nicht wiederholbaren Akt kennt, der dann im Hinblick auf die menschliche Schwäche praktisch in das spätere Lebensalter verlegt wird, wo die Gefahr eines Rückfalls nicht mehr so groß erscheint. Die Buße ist der Eintritt in einen neuen Stand. Deswegen hat die Frage nach der Zeit der Buße bei den Vätern einen wesentlich bedeutungsvolleren Inhalt als heute.

Daß die Übernahme der Buße tatsächlich nach wie vor als unwiderruflicher Eintritt in den Stand der religiosi ge-

[1] Mit Rücksicht darauf darf der Büßer überhaupt nie ganz ohne Furcht sein. Ebd. 2, 13, 18: Quamvis per pœnitentiam propitiatio peccatorum sit, sine metu tamen homo esse non debet, quia pœnitentiæ satisfactio divino tantum pensatur iudicio, non humano. Proinde, quia miseratio Dei occulta est, sine intermissione flere necesse est.

[2] De eccl. off. 2, 17, 9 (804).

wertet wurde, spricht in aller Klarheit can. 55 der von Isidor präsidierten 4. Synode von Toledo (633) aus: Quicumque ex sæcularibus accipientes pænitentiam totonderunt se et rursus prævaricantes laici effecti sunt, comprehensi ab episcopo suo ad pænitentiam, ex qua recesserunt, revocentur. Sofern sie hartnäckig bleiben, sollen sie als Apostaten mit dem Anathem belegt werden. Ebenso, fährt der Kanon fort, sollen jene behandelt werden, qui detonsi a parentibus fuerint aut sponte sua amissis parentibus seipsos religioni devoverunt et postea habitum sæcularem sumpserunt[1]. Die pænitentes sind somit, was den ständigen Verzicht auf das Weltleben angeht, vollkommen den religiosi gleichgestellt. Nur für solche, die in noch jugendlichem Alter in Todesgefahr die Buße haben übernehmen müssen, wird das Gesetz per indulgentiam gemildert, insofern ihnen nach der Genesung die Fortsetzung des ehelichen Lebens gestattet wird, quousque possint adipisci temporis maturitate continentiæ statum[2], d. h. also bis zu dem Alter, in dem normalerweise alle in den Büßerstand eintreten sollen.

Ist so die vita religiosa unlösbar mit dem Büßerstand verknüpft, so muß in bezug auf die weiteren rechtlichen Folgen der Bußübernahme unterschieden werden zwischen solchen, die wegen schwerer, offenkundiger Vergehen zur Buße verpflichtet sind, und solchen, die nur aus Devotion die Buße empfangen und sich bloß der Sündhaftigkeit im allgemeinen anklagen. Jedenfalls hörten wir früher[3], daß nach dem spanischen Kirchenrecht Männer, die sich zu einer derartigen Devotionsbuße auf dem Krankenbett entschlossen hatten, nach ihrer Genesung zum Klerus

[1] Mansi X, 632. Ebenso can. 7 der kurz nach dem Tode Isidors gefeierten 6. Synode von Toledo (638), Mansi X, 665. Hier werden die apostasierten Büßer bezeichnet als solche, qui sub nomine pænitentiæ in habitu religioso sunt conversati, post hæc autem comam nutrientes vel vestimenta sæcularia sumentes ad id, quod reliquerant, redierunt. Sie sollen zwangsweise in Klöster gebracht und dort den Bußgesetzen unterworfen werden.

[2] 6. Synode von Toledo can. 8; s. oben 151 A. 3.

[3] 150 f.

zugelassen werden konnten, daß sie also nicht von der diffamierenden Wirkung, wie sie die Kirchenbuße für schwere Vergehen nach sich zog, betroffen wurden. Auch waren sie nicht verpflichtet, sich dem beschämenden Bußritus beim öffentlichen Gottesdienst zu unterziehen; lediglich die Lebenshaltung der Büßer wurde von ihnen verlangt, so daß wir sie direkt auf eine Stufe mit den „conversi" stellen durften. Dasselbe wird aber naturgemäß auch für alle jene zutreffen, die in gesunden Tagen, obwohl von keiner Todsünde bedrückt, aus Sorge für ihr Seelenheil sich zur Buße bekannten. Es ist doch schwer anzunehmen, daß man sie schlechter behandelt haben sollte als die auf dem Krankenbett sich Bekehrenden. Tatsächlich spricht Isidor in der Beschreibung der Buße, die für alle wegen der unvermeidlichen täglichen Verfehlungen notwendig sei, gar nicht von dem Bußritus in der Kirche, sondern nur von den Formen des Bußlebens. Wenn er für die Buße der Laien die Assistenz des Priesters fordert — a ceteris vero adstante coram Deo solemniter sacerdote —, so brauchen wir dabei nicht unbedingt an das öffentliche kanonische Bußverfahren zu denken, sondern es kann damit ebenso die „benedictio pænitentiæ" gemeint sein, wie sie uns als Initiationsakt der conversio bekannt ist[1]. Unter diesen Umständen dürften wir vielleicht nicht fehlgehen mit der Annahme, daß Isidor unter den pænitentes, von denen er in De eccl. off. 2, 17 und Sent. 2, 13 handelt, nichts anderes versteht als die gallischen Autoren unter den „conversi", oder daß er wenigstens diese Büßerkategorie unter die pænitentes miteinbegriffen wissen will[2]. Wir wür-

[1] S. oben 133 f.

[2] Auch bei ihm gehen die Bezeichnungen conversi und pænitentes ebenso wie bei diesen durcheinander. Aber während in Gallien das Wort conversio direkt terminus technicus geworden ist für den kirchlichen Akt der Übernahme der vita religiosa, erscheint es bei Isidor zunächst nur im Sinne endgültiger moralischer Bekehrung (s. oben 280 f.); die vom Priester erteilte benedictio pænitentiæ macht dann die Bekehrten zu pænitentes im engeren Sinne. Vgl. den vorhin besprochenen can. 55 der 4. Synode von Toledo: Nachdem zunächst von den eigentlichen Büßern, dann von solchen gesprochen ist, die sich freiwillig der vita religiosa geweiht haben, werden schließlich noch „viduæ virginesque sacræ ac pænitentes feminæ, quæ sanctimonialem habitum induerunt", erwähnt. Sicherlich sind unter diesen pænitentes feminæ nicht öffentliche Büßerinnen zu verstehen, da sie

den damit auch für Spanien bestätigt finden, was uns Gennadius für Gallien bezeugte[1], daß nämlich die Übernahme der vita religiosa als Ersatz für die öffentliche Kirchenbuße gewertet wurde, oder, wie wir ebenfalls sagen können, die Form der geheimen Kirchenbuße darstellte.

Gennadius sieht die in dieser Art geleistete secreta satisfactio auch bei Todsünden für ausreichend an. Schon diese Tatsache legt den Gedanken nahe, daß ebenso Isidor die Wirksamkeit derselben nicht auf die Tilgung der „täglichen" Sünden beschränken dürfte, von denen er zunächst nur spricht. Bestärkt wird diese Vermutung durch den früher erörterten can. 54 der 4. Synode von Toledo[2], wonach nur die manifesta scelera confitentes oder die, welche „aliquod mortale peccatum perpetrasse publice fatentur", die diffamierenden Folgen der öffentlichen Buße zu tragen haben. Wenn unsere Deutung des Kanons zutreffen sollte, dann hätte man unter Gutheißung Isidors auch in Spanien die in Rede stehende Form der geheimen Buße nicht nur für die leichten, sondern auch für die geheimen schweren Sünden angewandt, und die eigentliche, öffentliche Kirchenbuße wäre auch hier praktisch nur für die öffentlichen, ärgerniserregenden Vergehen in Betracht gekommen[3]. Die Texte lauten indes zu unbestimmt, um ein sicheres Urteil in der Frage zu ermöglichen. Doch wie es sich auch immer damit verhalten möge, fest steht, daß die Übernahme der Buße den unwiderruflichen Verzicht auf das Weltleben bedeutet, und daß wenigstens für offenkundige schwere Vergehen auch das öffentliche kanonische Bußverfahren noch in Geltung ist. Die 3. Synode von Toledo (589)

sonst schon unter die erstgenannte Kategorie fielen. Der Ausdruck pænitens besagt jedenfalls dasselbe wie in der Verbindung pænitens vidua in can. 6 von Lerida (oben 134 A. 3). Can. 56 der 4. Synode von Toledo bestimmt den Begriff der sanctimoniales viduæ im Gegensatz zu den viduæ sæculares: sanctimoniales sunt, quæ iam mutato habitu sæculari sub religioso cultu in conspectu sacerdotis vel ecclesiæ apparuerint. Offenbar ist vidua pænitens und vidua sacra dasselbe.

[1] Oben 130.

[2] Oben 150 A. 3.

[3] Vgl. oben 141.

schärft seine Einhaltung ausdrücklich ein[1], die 4. und 6. Synode an demselben Orte setzen es voraus[2].

Die Sitte, die Buße bis gegen das Lebensende zu verschieben, stellt uns wieder vor die Frage, wie sich das kirchliche Leben der Durchschnittschristen gestaltete, die im jugendlichen Alter sich schwerer Sünden schuldig machten, ohne daß vorab die kirchliche Buße für sie in Frage kam. Isidor verlangt von allen, die „ein schlechtes Leben führen", daß sie „aufhören zu kommunizieren[3]". Er bestätigt damit unsere schon bei anderen Autoren gemachte Feststellung, daß viele Christen trotz ihres lasterhaften Lebenswandels ohne Scheu weiter zur Kommunion gingen. Wie der Sünder sich der Teilnahme an der Eucharistie wieder würdig machen kann, darüber verbreitet sich der Kirchenlehrer in einem Kapitel der Schrift De ecclesiasticis officiis[4]. Die Stelle zeichnet sich allerdings nicht gerade durch Klarheit aus, so daß es schwer ist, ein sicheres Urteil aus ihr zu begründen. Da sie zum Teil wörtlich aus einem Briefe des hl. Augustinus entnommen ist[5], sei zunächst der augustinische Text mitgeteilt.

Der Bischof von Hippo spricht von der täglichen Kommunion. Der eine glaube im Bewußtsein seiner Unwürdigkeit, nicht jeden Tag zum Tisch des Herrn hinzutreten zu dürfen, wohingegen der andere sage: Imo, si tanta est plaga peccati atque impetus morbi, ut medicamenta talia differenda sint, auctoritate antistitis debet quisque ab altario removeri ad agendam pænitentiam et eadem auctoritate reconciliari. Hoc est enim indigne accipere, si eo tempore accipiat, quo debet agere pænitentiam; non ut arbitrio suo, cum libet, vel auferat se communioni vel reddat. Ceterum peccata si tanta non

[1] S. oben 157 f.

[2] 4. Synode can. 54 u. 55; 6. Synode can. 7, der von Büßern spricht, quos sub religioso habitu pænitentiæ professio pro peccatorum venia ad manum sacerdotis deducit vel adduxit.

[3] Sent. 1, 22, 7 (589): Qui scelerate vivunt in ecclesia et communicare non desinunt putantes se tali communione mundari, discant nihil ad emundationem proficere sibi.

[4] 1, 18, 7 u. 8 (756).

[5] Ep. 54, 3, 4, ML 33, 201.

sunt, ut excommunicandus quisque iudicetur, non se debet a quotidiana medicina Domini corporis separare.

Auch Isidor geht von der täglichen Kommunion aus, die manche im Anschluß an die Vaterunserbitte empfehlen. Es sei gegen sie nichts einzuwenden, wenn der Kommunizierende die entsprechende Andacht und Demut besitze. Dann fährt er fort: Ceterum si talia sunt peccata, quæ quasi mortuum ab altari removeant, prius agenda pænitentia est ac sic deinde hoc salutiferum medicamentum tunc suscipiendum. Qui enim manducaverit indigne, iudicium sibi manducat et bibit (1 Cor 11, 29). Hoc est enim indigne accipere, si eo tempore quis accipiat, quo debet agere pænitentiam (n. 7). Ceterum si non sunt tanta peccata, ut excommunicandus quisque iudicetur, non se debet a medicina dominici corporis separare, ne, dum forte diu abstinendus prohibetur, a Christi corpore separetur. Manifestum est enim eos vivere, qui corpus eius attingunt. Unde etiam timendum est, dum diu quisque separatur a Christi corpore, alienus remaneat a salute ipso dicente: Nisi comederitis carnem . . . (Jo 6, 54). Qui enim iam peccare quievit, communicare non desinat (n. 8).

Die augustinischen Sätze sind ohne weiteres klar und eindeutig. Wer so schwere Sünden begangen hat, daß er der Kommunion unwürdig ist, muß sich, bevor er wieder zu ihr zugelassen werden darf, der kirchlichen Buße unterziehen. Er darf nicht nach eigenem Ermessen von der Eucharistie wegbleiben und wieder zu ihr hinzutreten, sondern wird vom Bischof amtlich exkommuniziert und nach geleisteter Buße rekonziliiert. Wer sich dagegen keiner der kirchlichen Exkommunikationsbuße unterworfenen Sünden schuldig fühlt, braucht sich nicht der täglichen Kommunion zu enthalten.

Anders bei Isidor. Auch er verlangt allerdings für schwere Sünden, die den Christen sozusagen töten und damit vom Altare trennen, als Vorbedingung zur würdigen Kommunion das agere pænitentiam. Was ist aber darunter zu verstehen? Wir könnten zunächst auch an die öffentliche Kirchenbuße

denken. Aber es ist sofort sehr auffallend, daß er, während Augustinus den öffentlich-kirchlichen Charakter der Buße in verschiedenen Wendungen so scharf wie möglich hervorhebt, seinerseits in dem entlehnten Text alle Ausdrücke peinlich vermeidet, die auf die Kirchenbuße bezogen werden müßten. Er spricht nur allgemein von der Verpflichtung zur Buße, und wir werden daher seiner Auslassung ebenso gerecht, wenn wir in ihr nur die Notwendigkeit einer privaten Bußleistung ausgesprochen finden. Der Sünder wird nicht vom Altar getrennt, sondern die Sünden trennen ihn von ihm. Auch der von Augustinus offensichtlich auf die Kirchenbuße bezogene Satz: „Unwürdig die Kommunion empfangen heißt sie in einer Zeit empfangen, wo man Buße leisten soll", läßt die Deutung auf eine private Buße zu. Diese Deutung ist aber nicht nur möglich, sondern hat auch große Wahrscheinlichkeit für sich. Nur sie beseitigt die Schwierigkeit, daß jüngere Leute einerseits die Kirchenbuße mit ihren Verpflichtungen kaum auf sich nehmen können und anderseits doch auch nicht dauernd der Kommunion fernbleiben sollen; sodann entspricht sie der Praxis, wie wir sie wenigstens als stark wahrscheinlich aus den Zeugnissen gallischer Autoren herausstellen konnten[1], und endlich bietet sie die natürlichste Erklärung für die festgestellte Abweichung von der augustinischen Vorlage. Fragen wir, was Isidor zu jenen Änderungen in dem Zitat bewogen haben kann, was liegt dann für die Antwort näher als die auch durch andere Momente gestützte Annahme, daß zu seiner Zeit die Forderung, die für Augustinus noch als etwas Selbstverständliches galt, nicht mehr aufrecht erhalten wurde, und daß man sich bei jüngeren Leuten vorab mit einer privaten Buße begnügte?

Was den zweiten Teil der isidorianischen Stelle betrifft, so geht die Warnung vor zu großer Ängstlichkeit und die Ermahnung, nicht zu lange von der Kommunion wegzubleiben, jedenfalls an solche Sünder, die zwar nicht gerade der Exkommunikation würdig sind, aber immerhin sich schwerer Verfehlungen bewußt sein werden — im Sinne des

[1] Oben 244 ff.

früher erwähnten Begriffs der peccata mediocria. Deutet schon die Ausdrucksweise: si non sunt tanta peccata etc. darauf hin, so hätte der Bichof wohl auch kaum Anlaß gehabt, vor einem zu langen Aufschub der Kommunion wegen der unvermeidlichen kleinen, täglichen Sünden zu warnen. Auch der Satz: Qui iam peccare quievit, communicare non desinat, ist nur verständlich in bezug auf schwerere Sünden, weil sonst ja überhaupt niemand den Mut zum Empfang der Eucharistie haben könnte, wo Isidor doch gerade dazu ermuntern will. So aber ist jener Satz wieder sehr bezeichnend für das Fehlen einer kirchlichen, nach Belieben wiederholbaren Privatbuße. Wäre eine solche für die sogenannten peccata mediocria in Übung gewesen, so hätte der Autor hier auf sie verweisen müssen, wo er die Kommunizierenden wegen der vorausgegangenen Sünden beruhigen will und die kirchliche Lossprechung doch das sicherste Mittel zur Beruhigung wäre. Aber nichts davon. Er verlangt nur, daß man zu sündigen aufgehört habe[1].

Über weitere Punkte der Bußlehre Isidors dürfen wir uns kurz fassen, weil wir nur Bekanntes zu wiederholen haben. So ist er mit Augustinus und Gregor der Überzeugung, daß es für gewisse Sünden auch noch im Jenseits einen Nachlaß gibt auf Grund der Läuterungsstrafe im Fegfeuer, ebenso daß wir den Verstorbenen durch Gebet, Almosen und besonders durch das heilige Opfer zu Hilfe zu kommen vermögen. Die Suffragien kommen allerdings, wie der

[1] Anderseits deuten die passiven Formen (ne, dum forte diu abstinendus prohibetur, a Christi corpore separetur, und dum diu quisque separatur a Christi corpore) darauf hin, daß das Maß der Buße und die Dauer der Trennung von der Eucharistie doch nicht von dem Sünder selbst, sondern von einem andern bestimmt wird. — Petavius hat zur Behebung dieser Inkongruenz im Anschluß an Lesleus vorgeschlagen, statt „diu abstinendus prohibetur" zu lesen, „diu abstinens probetur", wie es im Codex Albernozianus Bononiensis heiße (bei Migne 83, 756 annot.). Doch auch die gewöhnliche Lesart gibt einen guten Sinn, wenn wir bedenken, daß die Priester den in Rede stehenden Sündern zwar nicht das Bußsakrament spendeten, wohl aber ihnen ihre seelsorgliche Bemühung zuwandten und ihnen dabei naturgemäß auch Weisungen bezüglich der persönlichen Buße gegeben haben werden. (Vgl. oben 284, ferner 235 f.) Isidor ist dann von der allgemeinen Belehrung über den würdigen Kommunionempfang unvermerkt zu einer Unterweisung für die Seelsorger übergegangen.

hl. Augustinus lehre[1], nur solchen zugute, die weder valde boni noch valde mali sind; die ganz Guten brauchen sie nicht, und den ganz Schlechten können sie nichts mehr nützen. Wo sie aber wirksam sind, haben sie den Erfolg, ut sit plena remissio aut certe ut tolerabilior fiat ipsa damnatio, können also auch zur Milderung der Höllenqual dienen[2].

Bemerkenswert ist, daß Isidor im Gegensatz zu Gregor den gefallenen Priestern nach reumütiger Buße die Rückkehr in ihr Amt gestattet. Das entspricht der in Spanien auch früher geübten Praxis[3], die unser Bischof aber irrtümlich mit der gemeinkirchlichen identifiziert, wenn er meint, daß die auf unwiderrufliche Absetzung dringenden canones nur gegen die unbußfertigen Priester gerichtet seien[4]. Daß im übrigen die Buße der Kleriker ohne priesterliche Vermittlung vor sich geht, haben wir schon in anderm Zusammenhang gehört[5].

Näheren Aufschluß erhalten wir in der Regula monachorum über die Buße der Mönche. Leichtere Verfehlungen, wie Müßiggang, Lässigkeit im Dienst, Geschwätzigkeit, Unehrerbietigkeit gegen den Obern und ähnliche kleine Übertretungen der Regel, sollen mit dreitägiger Exkommunikation bestraft werden[6]. Schwerere Vergehen dagegen, wie Trunkenheit, Streitsucht, schändliche Reden, Vertraulichkeit

---

[1] Enchir. 29, 110, ML 40, 283.

[2] De eccl. off. 1, 18, 11—13 (757).

[3] Vgl. oben 191 f.

[4] Ep. 4, 3 ad Massonem, ML 83, 899: Hæc enim diversitas hoc modo distinguitur: illos enim ad pristinos officii gradus redire canon præcipit, quos pœnitentiæ præcessit satisfactio vel digna peccatorum confessio; at contra ii, qui neque a vitio corruptionis emendantur atque hoc ipsum carnale delictum, quod admittunt, etiam vindicare quadam superstitiosa temeritate nituntur, nec gradum utique honoris nec gratiam communionis recipiunt. Die Berufung auf can. 1 von Ancyra (ebd. n. 12) ist nicht stichhaltig, weil die Synode nur solche Priester im Auge hat, die in der Verfolgung zunächst zwar geopfert, dann aber reuig den Kampf wiederaufgenommen haben. Trotzdem sollen sie nur ihre Würde behalten, dagegen von allen priesterlichen Funktionen suspendiert sein.

[5] Oben 286.

[6] C. 17, 1, ML 83, 885; u. a. wird damit auch bedroht, qui cum excommunicato locutus fuerit, oraverit aut comederit, ferner qui illusionem nocturnam patri non patefecerit.

mit Frauen, Jähzorn u. dgl., sind nach dem Ermessen des Abtes mit längerer Exkommunikation und mit Geißeln zu sühnen[1]. Nach beendeter Buße soll der Schuldige, wenn die Brüder zum Gottesdienst versammelt sind, vor dem Chore sich niederwerfen, bis der Abt am Schluß der Feier ihn aufstehen heißt und ihm nach einem gemeinsamen Gebet für ihn Verzeihung gewährt. Bei jüngeren Leuten soll anstatt der Exkommunikation körperliche Züchtigung angewandt werden. Die Exkommunikationsgewalt ruht beim Abt[2]. Daß diese Mönchsbuße nicht der eigentlichen Kirchenbuße gleichzuwerten ist, versteht sich nach den früheren Ausführungen von selbst.

Zum Schluß sei noch der Bericht über die öffentliche Buße mitgeteilt, die Isidor vor seinem Tode leistete. Er findet sich in der Erzählung des Klerikers Redemtus De obitu Isidori[3]. Als der heilige Bischof sein Ende herannahen fühlte, ließ er sich in die Kirche des hl. Martyrers Vincentius tragen und dort mitten im Chore niedersetzen, um angesichts der ganzen Gemeinde die Buße zu übernehmen. Nachdem man ihm das Bußkleid angelegt und ihn mit Asche bestreut hatte, bekannte er vor allem Volke, vor den anwesenden Klerikern und zwei befreundeten Bischöfen, die er herbeigerufen hatte, seine Schuld. Das Bekenntnis ist indes nur allgemein gehalten: peccavi super numerum arenæ maris, . . . peccare numquam finivi, sed ut prave agerem, laboravi; . . . non sum dignus aspicere præ multitudine peccatorum; . . . bibi iniquitates quasi aquas et sumpsi claustra peccati. Mit diesem Bekenntnis verbindet er die Bitte an Gott: Adesto et suscipe orationem meam et mihi peccatori da veniam postulatam! Im unmittelbaren Anschluß daran heißt es nun weiter: His consummatis vivificum corporis et sanguinis Domini sacrificium cum profundo gemitu cordis indignum se iudicans ab ipsis suscepit pontificibus.

Beachten wir, daß ebensowenig wie von einem speziellen Sündenbekenntnis von einer Lossprechung durch die an-

[1] Ebd. n. 3.
[2] Ebd. 18, 1. 2. 4 (886 f.).
[3] ML 81, 30 f.

wesenden Bischöfe die Rede ist. Direkt an Gott richtet der Kranke die Bitte um Verzeihung und empfängt dann ohne weiteres die hl. Kommunion. Erst nachher bittet er, wie der Bericht weiter lautet, die Bischöfe sowie die anwesenden Kleriker und das Volk um Verzeihung, und zwar in dem doppelten Sinne: sie sollen bei Gott Verzeihung für ihn erflehen und auch ihrerseits ihm vergeben, wenn er ihnen irgendwie persönlich Unrecht getan. Et omnes voce magna pro eo indulgentiam cum lacrimis postulaverunt. Dieses Gebet kann selbstverständlich schon deswegen nicht als sakramental angesprochen werden, weil es ebenso vom Volk wie von den Priestern verrichtet wird. Der ausführlich geschilderte Vorgang entspricht im übrigen durchaus den von uns herausgestellten für die Buße der Kleriker einerseits und die Devotionsbuße anderseits geltenden Grundsätzen. Für den Kleriker fällt die priesterliche Vermittlung bei der Buße weg; er bedarf deswegen an sich nicht der kirchlichen Buße. Aber seitdem es allgemein Sitte geworden ist, vor dem Tode auch für bloß kleinere Sünden die öffentliche Buße zu übernehmen, und eine solche Devotionsbuße auch für Laien nicht mehr die diffamierenden Folgen der für schwere Vergehen übernommenen Kirchenbuße nach sich zieht, fällt auch der Grund fort, den Klerikern die Buße zu versagen, wie es das alte Kirchenrecht verlangte. Sicher haben der früher erörterte can. 4 der 1. Synode von Orange und der gleichlautende can. 29 der 2. Synode von Arles[1], welche verbieten, den Klerikern die Buße zu verweigern, die Buße lediglich in der Form gemeint, wie sie uns hier an Isidor veranschaulicht wird. Der Bericht des Redemtus bietet somit eine willkommene Bestätigung dafür, daß wir jene Synodalbestimmungen richtig gedeutet haben. — Auffallen könnte noch, daß eine solche Buße, wie sie Isidor leistete, bei der das Wesentlichste der sakramentalen Buße, die priesterliche Absolution, wegfällt, trotzdem schlechthin als Buße und öffentliche Buße hingestellt wird. Die Erklärung liegt in der von uns immer wieder gemachten Beobachtung, daß das sakramentale Mo-

[1] Oben 189.

ment bei der Bewertung der Buße mit der Zeit immer mehr in den Hintergrund tritt und alles Gewicht auf die persönliche Bußleistung gelegt wird. Und zu dieser Wertung hinwiederum hat jedenfalls die eigenartige Entwicklung des kirchlichen Bußinstitutes beigetragen, die den Menschen das Leben hindurch auf die persönliche Buße anweist und beim Empfang der kirchlichen Buße gegen Ende des Lebens auch wieder mehr die Verdienstlichkeit des Büßer s t a n d e s als die Wirksamkeit der Rekonziliation betont.

SCHLUSS

Die abendländische Kirche zur Zeit Gregors und Isidors hält grundsätzlich noch an dem altchristlichen Bußwesen fest. Das alte Bußgesetz, das zur Tilgung der crimina die Übernahme der Kirchenbuße verlangt, ist noch immer in Kraft. Die kirchliche Lösegewalt betätigt sich in bezug auf die Sündenvergebung in der Rekonziliation, d. i. in der Aufhebung der Exkommunikation, sei es daß diese ein Wesensbestandteil der Kirchenbuße ist, sei es daß sie als disziplinäre Maßnahme ohne die Verpflichtung zur Kirchenbuße verhängt wird. In Kraft ist weiter auch noch die das altchristliche Bußwesen besonders kennzeichnende Bestimmung, daß die Kirchenbuße ebenso wie die Taufe unwiederholbar und daß ihr Empfang mit schwerwiegenden rechtlichen Folgen nicht nur für die eigentliche Bußzeit, sondern für das ganze Leben verknüpft ist. Eine kirchliche Privatbuße mit geheimer Lossprechung suchen wir auch jetzt noch vergebens.

Dies Festhalten an den Grundlagen der alten Bußdisziplin hindert indes nicht, daß allmählich ein merklicher Wandel in der praktischen Gestaltung wie in der Wertung der Kirchenbuße eintritt. Das treibende Moment der Entwicklung ist in erster Linie die Schwierigkeit oder praktische Unmöglichkeit, die Strenge der Bußforderung mit der sittlichen Schwäche der Durchschnittschristen in Einklang zu bringen. Die alte Bußordnung war aus dem Heroismus des Urchristentums erwachsen, zu einer Zeit, wo es noch als Ausnahme galt, daß der Christ die Taufgnade durch erneute schwere Verfehlungen verscherzte. Aber schon ein Tertullian mußte klagen, daß „sehr

viele“ vor der öffentlichen Buße zurückschreckten. Um wieviel mehr mußte das zutreffen, nachdem seit dem vierten Jahrhundert infolge des Einströmens der großen Massen in die Kirche sich das sittliche Niveau der Christen so erschrecklich gesenkt hatte! Von Augustinus hören wir, daß er angesichts der Strenge des Bußgesetzes einerseits und der seelsorglichen Bedürfnisse anderseits in schwerste Gewissensnot kam. Man sollte denken, daß diese Schwierigkeiten eine Änderung der Bußordnung herbeigeführt hätten. Allein abgesehen von gewissen Milderungen in einzelnen Punkten, wodurch besonders scharfe Schroffheiten beseitigt wurden — z. B. gegenüber den Rückfälligen und jungen Leuten, die in Todesgefahr die Buße übernommen hatten —, bleibt der Kern des Bußgesetzes unangetastet. Ja gerade die den Büßer für das ganze Leben bindenden Verpflichtungen werden seit dem fünften Jahrhundert stärker betont als bisher. Das Schwergewicht der Buße gleitet dabei von der Leistung während der eigentlichen Bußzeit über auf das für immer übernommene Büßerleben. Der Eintritt in den Büßerstand gleicht mit der Zeit immer mehr dem Eintritt in den Ordensstand oder wenigstens der Übernahme der vita religiosa. Die pænitentes werden ebenso wie die conversi schlechthin zu den religiosi im Gegensatz zu den laici gerechnet. Die einfache Übernahme der vita religiosa in der Form der conversio gilt sogar als eine leichtere Art der Buße, weil ihr das Peinliche der Öffentlichkeit erspart bleibt.

Bei dieser Sachlage kann die Buße für den Durchschnittschristen in jüngerem Alter nicht mehr in Frage kommen. Die Kirche muß sich wohl oder übel damit abfinden, daß die Buße mehr und mehr bis ans Ende des Lebens verschoben wird, ja sie sieht sich sogar genötigt, selber die Zulassung jüngerer Leute zur Buße zu verbieten. Die Seelsorge rechnet nur mehr mit der Bußübernahme im späteren Alter und sucht lediglich zu erreichen, daß sie nicht erst in der allerletzten Zeit vor dem Tode erfolgt, wo eine ausreichende Genugtuung kaum noch

möglich erscheint. Auch wo bei ärgerniserregenden groben Vergehen die Exkommunikation angewandt wird, sieht man, wie wir bei Papst Gregor feststellen konnten, meistens von der Forderung der Kirchenbuße ab und begnügt sich mit freiwilligen Bußleistungen oder mit zwangsweise verhängten anderen Strafen; die Kirchenbuße bleibt auch in solchen Fällen dem späteren Alter reserviert.

In der äußeren Gestaltung der Buße macht sich ein Wandel insofern geltend, als sich — besonders in Gallien und Spanien — allmählich neben der eigentlichen, öffentlichen Kirchenbuße eine Art geheimer Devotionsbuße in der Form der durch die kirchliche Benediktion sanktionierten conversio herausbildet. Gennadius erklärt sie als vollgültigen Ersatz für die öffentliche Buße. Da diese wesentlich die gleichen lebenslänglichen Verpflichtungen nach sich zieht, darüber hinaus aber noch von dem Sünder die öffentliche Bloßstellung beim kirchlichen Bußritus verlangt, wird die conversio mehr und mehr die normale Form der Buße, wie sie im späteren Alter oder auf dem Krankenbett übernommen wird. Die öffentliche Buße wird immer seltener. Abgesehen von vereinzelten Fällen, wo ein Sünder in besonders heroischem Bußeifer sie begehrt, besteht anscheinend die Kirche auf ihr nur bei öffentlichen, mit schwerem Ärgernis verbundenen Vergehen. — Lehrreich für das Verhältnis der conversio zur öffentlichen Buße ist die Entwicklung der Krankenbuße. Nach Synodalbestimmungen des fünften Jahrhunderts unterstehen solche, die in Todesgefahr die Buße empfangen, nach ihrer Genesung in jeder Beziehung den regulären Bußgesetzen. Später aber finden wir, zunächst zwar nur für Spanien, bezeugt, daß man bei ihnen einen Unterschied macht zwischen solchen, die offenkundige crimina bekannt, und solchen, die sich nur der Sündhaftigkeit im allgemeinen angeklagt haben. Diese letzteren gelten nun zwar fortan ebenso wie jene als Angehörige des Büßerstandes mit der lebenslänglichen Verpflichtung zur vita religiosa, unterliegen aber nicht den diffamierenden Wirkungen der eigentlichen Kirchenbuße und brauchen sich auch nicht

dem öffentlichen Bußritus zu unterziehen, haben also m. a. W. nur die Verpflichtungen der conversi. — Im übrigen ist im sechsten Jahrhundert der Empfang der Buße wenigstens in der Todesgefahr ganz allgemeine Sitte, ja wird direkt als notwendig und pflichtmäßig für alle hingestellt, auch für solche, die keine schweren Vergehen auf sich haben.

In dem Maße, wie die Kirchenbuße, ursprünglich nur als Heilmittel für die Kapitalvergehen vorgesehen, zu einer allgemeinen Übung wird, ändert sich naturgemäß auch ihre Bewertung. Von Hause aus ist sie etwas Entehrendes, das für den Christen gar nicht in Frage kommen soll, das man bei der Unterweisung der Katechumenen nur mit einer gewissen Scheu berührt. Die pænitentes sind Leute, die den Christenstand geschändet haben und deshalb fortan nur mehr als Christen minderen Rechts gelten, die für die andern nur Gegenstand des Mitleids und der helfenden Erbarmung sind. Seitdem aber mit der rapiden Verweltlichung der Christenheit mehr oder weniger alle der Buße bedürfen, verliert diese in den Augen der Gläubigen allmählich das Mal der Schande. Im Gegenteil, die freiwilligen Büßer werden nicht mehr sowohl als abschreckende Beispiele, denn als heroische Vorbilder für die übrigen Christen hingestellt. Nur im Kirchenrecht hält sich noch das die diffamierende Wirkung der Buße voraussetzende Gesetz, daß Pönitenten nicht in den Klerus aufgenommen werden dürfen, obschon die Praxis, wie die wiederholt notwendigen Einschärfungen des Gesetzes zeigen, es öfters zu durchbrechen sucht. In der Form der conversio vollends ist die Buße schlechthin ein Zeichen der Vollkommenheit.

Was die dogmatische Auffassung von der Wirksamkeit der Buße angeht, so ist es kennzeichnend für die altchristliche Bußlehre überhaupt, daß sie die Kraft der persönlichen Bußleistung stark in den Vordergrund rückt auf Kosten der kirchlichen Schlüsselgewalt. Am meisten wird noch Augustinus dem sakramentalen Faktor gerecht mit seiner

Lehre, daß die Rekonziliation die Eingliederung in die organische Lebensgemeinschaft mit der allein das Heil vermittelnden Kirche bewirkt. Leo I. betont wenigstens scharf die Unerläßlichkeit der kirchlichen Vermittlung. Dagegen tritt der sakramentale Faktor vollständig zurück bei den semipelagianisch beeinflußten gallischen Theologen. Aber auch sonst ist in den Predigten und Belehrungen über die Buße von der Bedeutung der priesterlichen Lösegewalt nur wenig die Rede. Jedenfalls hat auch die gekennzeichnete eigenartige Entwicklung des Bußwesens zu dieser einseitigen Würdigung der Bußleistung noch ein Weiteres beigetragen. Man betrachtet die kirchliche Seite der Buße nicht mehr wie Augustinus vorab unter dem Gesichtspunkt der Exkommunikation und Rekonziliation, sondern die Hauptsache ist nunmehr die „professio“ pænitentiæ, d. i. der unwiderrufliche Eintritt in den Stand der Büßer, dem die Kirche durch die „benedictio pænitentiæ“ ebenso die Weihe verleiht wie dem Ordensstand und dem Stand der Jungfrauen und Witwen. Die kirchliche Rekonziliation bleibt natürlich weiter in Übung; aber den eigentlichen Wert und die sündentilgende Kraft der Buße sieht man vor allem in der vita religiosa, zu der sich der Büßer verpflichtet hat.

Es ist sicher eine hohe und kühne Idee, von der das Bußwesen jener Tage getragen ist. Seine Tendenz geht auf nichts Geringeres, als sämtliche Gläubige letzten Endes dem Stand der religiosi zuzuführen, wo sie in innerer und äußerer Abkehr von der Welt in monastischer Art sich ausschließlich Gott und dem Heile ihrer Seelen widmen. Allein das Ziel ist zu hoch gespannt; darin liegt die Hauptschwäche der Institution, der Grund ihrer immer mehr und mehr sich zeigenden Unzulänglichkeit. Weil die Idee für das eigentliche Leben undurchführbar ist, muß man sich damit begnügen, die Gläubigen gegen Ende des Lebens oder gar erst unmittelbar vor dem Tode für die „Bekehrung“ zu gewinnen. Die Kirchenbuße ist sozusagen ausschließlich ein Mittel zur Vorbereitung auf den Tod geworden, für das Leben scheidet sie

praktisch aus. Gerade in den Jahren, wo die Sünde den Menschen am meisten zusetzt, steht ihnen kein sakramentales Bußmittel zur Verfügung. Zwar wendet ihnen die Kirche auch in dieser Zeit ihre seelsorgliche Bemühung zu. Die Priester haben die Aufgabe, über das sittliche Verhalten der Gläubigen zu wachen, sie in der Predigt, aber auch durch individuelle Ermahnungen, gegebenenfalls sogar durch Strafmaßnahmen zur Besserung und zu privater Bußübung anzuhalten. Eifrige Christen gehen sie auch aus eigenem inneren Antrieb um ihre seelsorgliche Unterstützung an. Das freiwillige Sündenbekenntnis ist weit über den Bereich der Klöster hinaus in Übung. Die Priester beraten den Beichtenden bezüglich der Art und des Maßes der erforderlichen Buße, unterstützen ihn auch mit ihrem Gebet und guten Werken. Aber es fehlt die Lossprechung und die mit ihr gegebene Gewähr der göttlichen Verzeihung. Der Zutritt zur Kommunion bleibt letzthin dem Gewissen des einzelnen überlassen. Der Hauptübelstand aber ist folgender: Für die private, persönliche Bußübung ist auch im günstigsten Falle immer nur ein verhältnismäßig kleiner Teil der Christen zu haben. Für die großen Massen des sittlich verwilderten Zeitalters liegt beim Fehlen einer alle verpflichtenden und allen immer wieder zugänglichen kirchlichen Bußeinrichtung die Gefahr allzu nahe, nicht nur das „accipere pœnitentiam", d. i. den Empfang der kirchlichen Buße, bis ins hohe Alter aufzuschieben, sondern auch das „agere pœnitentiam", die innere Bekehrung und persönliche Buße, und unbekümmert um Sünde und Schuld dahinzuleben. Die Situation wird blitzartig beleuchtet durch eine kurze Bemerkung in der Vita Columbani des Mönches Jonas[1], wonach bei der Ankunft Columbans in Gallien — um das Jahr 590 — vel ob frequentiam hostium externorum vel ob negligentiam præsulum religionis virtus pene abolita habebatur. Fides tantum manebat, nam pœnitentiæ medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in illis reperiebantur locis.

[1] C. 11, ML 87, 1017 f.

Das Wort klingt zugleich wie ein Programm. Tatsächlich haben die Missionare aus dem hohen Norden die Sendung gehabt, nicht nur den Bußgeist neu zu beleben, sondern auch dem kirchlich-sakramentalen Bußwesen eine neue Gestaltung zu geben, nachdem seine bisherige Entwicklung auf dem toten Punkt angelangt war.

Systematisches Sachregister

1. **Sünde:** Begriff 249, 279. Unwissenheits-, Schwachheits- und Bosheitssünden 250, 279. Gedanken-, Tat- und Gewohnheitssünden, in den drei evangelischen Totenerweckungen versinnbildet 250 f. Hauptsünden 71 f.; die „acht Laster" 72, 75; die Siebenzahl bei Gregor I. 251. — Einteilung in crimina und peccata quotidiana 75, 81, 164 f., 249. Begriff der Todsünde 9 f., 75, 82. Die Begriffe Todsünde und leichte Sünde decken sich nicht mit den heutigen Begriffen 82. Die schwere Sünde zieht ewige Strafe nach sich 75, 78, 81, 249 u. ö. Leichte Sünden, Aufzählung 81. Sie können noch im Jenseits durch das Reinigungsfeuer getilgt werden 81, 249, 295. Leichte Sünden in großer Zahl wirken wie eine schwere 81, 83, 239, 250, 280.

2. **Sündenvergebung im allgemeinen:** Der Begriff noch nicht im Sinne der späteren Theologie geklärt 45 f. Die Kirche das große Sakrament der Sündenvergebung 163. Die verschiedenen „Remissiones" 24, 73, 234.

3. **Buße im allgemeinen:** Begriff 253. Ihr Zweck, Sühne und Heilung 26. Reue, ihre Definition bei Isidor 281 f. Gnadencharakter der Bekehrung 253 f. Heilende Kraft der Buße 37 f., 72 f., 169 f. Arten der Buße, zwei neben der Taufe: die Kirchenbuße für crimina und die persönliche Buße für die peccata quotidiana 5, 75, 83, 147, 220.

4. **Kirchenbuße:** = öffentliche Buße 5, 8, 209. Verschiedenheit ihrer Wirkungsweise im Vergleich zur Taufe (dort wirkt die persönliche Leistung, hier die Kraft des Leidens Christi) 145, 252. Notwendigkeit der Kirchenbuße 6 ff., 38 ff., 57, 77, 86 f., 243 f., 285 f. Gegenstück zur Taufe und Martyrium 285 f. Notwendig nicht nur für die drei Kapitalsünden im engeren Sinne 8 ff., 24. Pacian verlangt sie nur für diese 144. Öffentliche Buße auch für geheime Vergehen 8 ff. Bußmittel für die täglichen Sünden 24 f., 83 f. Gedankensünden bußrechtlich zu den leichteren Vergehen gerechnet 81 f., desgleichen die peccata mediocria (geringere Todsünden) 146[3]. Die Kirchenbuße freiwillig auch für leichtere Vergehen übernommen 10, 85, 289. Am Ende des Lebens wollen sie alle empfangen 85, 115, 152. Isidor erklärt sie für alle auch wegen der täglichen Verfehlungen als notwendig 285 ff. Die Zulassung zur Buße muß von der Kirche erbeten werden 19, 89. Die Kirchenbuße enthält alle Wesensbestandteile der heutigen sakramentalen Buße 204 f. Verschiedenheit zwischen dem altkirchlichen und dem heutigen Bußverfahren 206 f.

5. **Bußritus:** In Rom 16 ff., in Gallien 89 ff., 227 ff. Der Ordo pœnitentium 6, 8, 21, 89, 91, 148, 158, 201, 284 f. Die Einreihung in

den ordo pæn. Wesensmerkmal der Kirchenbuße 209. Bußkleid 19, 89 f., 148, 158, 168, 285. Scheren des Haares 89 f., 158, 289. Nach Isidor lassen die Büßer Haar und Bart lang wachsen 285. Bußplatz 17, 20, 21, 91. Bußstufen, im Abendland nur als modifizierte Anwendung der alten griechischen Bußkanones bei besonders schweren Vergehen 17, 19, 22, 32 f., 93 f., 154 ff. Audientes = catechumeni 33. Büßerentlassung vor der missa fidelium in bezug auf die gewöhnlichen Büßer im Abendland unbekannt und erst später mit den „Bußstufen" für die der unteren Bußstufe Zugehörenden in Übung 24[4], 92 ff., 154. Der Bußritus findet beim sonntäglichen Gottesdienst statt 228. Während der ganzen Bußzeit und bei der Rekonziliation wird den Büßern die Handauflegung erteilt 8, 22 f., 47, 48, 89, 94, 107 ff., 110, 150, 158. Die Handauflegung die rechtsverbindliche Form der Kirchenbuße 180 f., 183. Die Büßer knien während der ganzen Fastenzeit 89. Sie sind die ganze Bußzeit hindurch exkommuniziert in dem Sinne, daß sie nicht zur Kommunion und zu den Oblationen zugelassen werden 22, 79, 92, 255. — Ritus der öffentlichen (Devotions-)Buße Isidors 297 f.

6. **Bekenntnis der Sünden:** Öfters nur zu verstehen als Bekenntnis vor Gott 88[2], 167 f., 274, 282. Bekenntnis vor dem Priester oder auch vor Laien als privates Bußmittel neben andern gewertet 73 f., 88[3], 274, 283. Sühnende Kraft des Bekenntnisses 112 f. — Bekenntnis vor dem Priester als Einleitung der Kirchenbuße 11 ff., 88. Dies Bekenntnis nur geheim auch bei öffentlichen Vergehen 11 ff. Öffentliches Bekanntgeben der Sünden verboten 12 ff. Bekenntnis auch der geheimen Fehler vor dem Priester Pflicht 78. Allgemeines Sündenbekenntnis bei der Devotionsbuße 150[3], 291, 297.

7. **Genugtuung oder Bußleistung:** Ihre Gestaltung in der römischen Kirche 16—35. Sie dient zur Tilgung nicht nur der Strafe, sondern auch der Schuld 44. Ihr Maß 27 ff. Grundsätzlich vom Bischof zu regeln 28 f., 48 f., 56, 77, 96 f., 154. In besonders schweren Fällen auf lange Jahre ausgedehnt 30 ff., 96, 153. Lebenslängliche Buße 30 f., 152. Novatianismus 18[1], 55, 143 f. Rigorismus in der spanischen Kirche 143, 152. Die Buße für die gewöhnlichen Vergehen beschränkt sich wesentlich auf die 40tägige Fastenzeit 34, 96, 153. Für den Beginn noch kein bestimmter Termin festgesetzt 227 f. Die von den Pönitenten geforderte private Bußübung und ihre Formen 17 f., 23, 95. Fasten 8, 17, 23 f., 95. Almosen 19, 24 f., 95, 123[1], 165. Vernachlässigung der Körperpflege 18. Unterstützung der Bußleistung durch die Priester 47, 49, 128; durch die Interzession der Gläubigen 19 f., 47, 298; durch die Darbringung des Meßopfers (zum erstenmal durch Gregor I. bezeugt) 252, 295. Ausdehnung dieser Wirkung des Meßopfers auf die Verstorbenen 252[5]. Suffragien zur Milderung der Höllenqual 296. Zwangsbuße auch für Laien im Kloster 262; rechtlich nicht als Kirchenbuße bewertet 263.

8. **Absolution:** Die Schlüsselgewalt der Kirche 36 ff., 162 f., 254 ff., begründet mit Mt 16, 19; 18, 19 u. Jo 20, 23: 144 f. Inhalt des ligare u. solvere im weiteren Sinne 255 ff. Die Schlüsselgewalt tritt in der altkirchlichen Bußlehre stark hinter der persönlichen Bußbemühung zurück 72, 88, 104 f., 111, 112, 115, 121, 280, 286, 299. Die altkirchliche Auffassung wird dem Inhalt der Absolutionsgewalt im Sinne des späteren Dogmas nicht gerecht 145[3], 255 ff. Inkongruenzen in jener Auffassung ebd. Keine strenge Scheidung zwischen dem forum internum und dem forum externum 269. — Die Rekonziliation in ihrer sakramentalen Wirkung 7, 48, 104 ff., 258 f. Unklarheit in bezug auf ihre Wirkung 36 ff. Die Bedeutung des priesterlichen Absolutionsgebetes 7, 47, 49. Die Notwendigkeit der Rekonziliation vor dem Tode 53, 164. Doch nicht absolut unerläßlich; wichtiger als das „pœnitentiam accipere" ist das „pœnitentiam agere" 114 ff. Verweigerung der Rekonziliation auf dem Sterbebette 40, 143 f. Das Los der ohne Rekonziliation Gestorbenen, in Rom und in Gallien verschieden beurteilt 7, 38 f., 106 f. Die communio als Frucht der kirchlichen Buße 107, 109[2], 110. Ritus der Rekonziliation 46 f. Gemeinsame Rekonziliation der Büßer am Gründonnerstag 10, 20[3], 34, 46, 215, 218. Manus impositio reconciliatoria 107 f. Reconciliatio absolutissima 109. Rekonziliation der Häretiker 164, 210. Rekonziliation der ohne Verpflichtung zur Kirchenbuße Exkommunizierten 149, 209[4], 210 f. 259 ff., 261 ff.

9. **Rechtliche Wirkungen der Buße:** Ihre Unwiederholbarkeit 57 ff., 97 ff., 147, 158 f., 268. Rückfälligen wird nur das „viaticum" gewährt 60 f., 160 f. Lebenslängliche Folgen der Buße für den Pönitenten 35, 58 ff., 166. Dauerndes Verbot des ehelichen Verkehrs 23, 24, 58 ff., 100 f., 119, 151[3]; der Bekleidung öffentlicher Ämter und des Führens von Handelsgeschäften 58, 67[1], 100 f.; des Militärdienstes 24, 58, 100, 119. Diffamation durch die Buße 58; Irregularität 58, 62, 67 f., 101 f., 147 f. Die Buße als „Profeß" oder Gelübde 98 f., 103, 136. „Benedictio" pœnitentiæ 94, 133 ff. Die Büßer gehören zum Stand der religiosi 134[3], 288 f. „Abfall" von der Buße 103. Schwierigkeit, die Bußgesetze durchzuführen 63, 160. Heroismus der Büßer 18, 63. Wandel in ihrer Bewertung beim Volk 67, 102. Die Übernahme der Buße in der Vollkraft des Lebens ist etwas Seltenes 140 f. Die meisten verschieben sie bis ans Lebensende 52, 64. Bei Gregor I. ist die Kirchenbuße ausdrücklich nur bezeugt in der Form der Krankenbuße 267 f. Jüngeren Leuten darf die Buße nicht gewährt werden 64 ff., 102 f., 114. Von ihnen unter Aufschub der Kirchenbuße nur die Bekehrung gefordert 116 ff., 119, 121 f., 244. Milderung der Bußverpflichtung bezüglich der ehelichen Enthaltsamkeit 66 f., 151[3], 289. Krisis des altkirchlichen Bußwesens 63.

10. **Krankenbuße:** Allgemeines über sie 40 ff., 107 ff. Grundsätzlich als eigentliche Kirchenbuße bewertet 211 f., 226. Die Nichtgewährung ein verwerflicher Rigorismus 40 ff., 111 ff. Kontroverse in Gallien

über die „pænitentia momentanea" 111 ff. Die Buße in extremis in ihrer Wirkung unsicher 42, 118, 287. „Subvenire" der technische Ausdruck für die Erteilung der Kirchenbuße 110. Viaticum 41, 107 ff., 109[2]. Benedictio viatici 267. Gewährung der Buße an Bewußtlose 108, 109[2]. Nach der Genesung treten die vollen Bußverpflichtungen ein 43 f., 108 f. Daher die Krankenbuße schwierig bei jüngeren Leuten 65 f., 104. In der spanischen Kirche bedingt seit dem 6. Jahrhundert die Krankenbuße, wofern ihr keine schweren Sünden zugrunde liegen, nicht die Verpflichtungen der öffentlichen Buße, sondern nur die der conversio 150 ff., 289 ff.

11. **Conversio:** Begriff im weiteren Sinne 280 ff., im engeren Sinne 128 ff., 131, 200 f., 290[2]. Sie verlangt nicht notwendig den Eintritt ins Kloster 131 f., 138, 152[2], 281. Sittliche Haltung und Fehler der conversi 136 ff. Die conversio hat die Wirkung der Kirchenbuße 128 ff., 141, ist aber bequemer als diese 130. Sie wird die geheime Form der Kirchenbuße 87, 130, 139 f., 150 ff., und damit wohl die normale Form dieser Buße überhaupt, indem die öffentliche Buße später wahrscheinlich nur für öffentliche Vergehen gefordert wird 141, 290 f. Die „benedictio pænitentiæ" angewandt bei der Kirchenbuße wie bei der conversio 133 ff., 290. Die conversio ist die Bedingung für die Aufnahme in die höheren ordines 136.

12. **Minister der Buße:** Ordentlicherweise nur der Bischof 48 ff., 94[4], 216. Presbyter als untergeordnete Verwalter der Buße 49, 123, 161. Besonderer Bußpriester, seine Abschaffung in Konstantinopel durch Nektarius 55 f. Im Abendland keine Bußpriester 50 ff., auch nicht in den römischen Titelkirchen St. Peter, St. Paul und St. Laurentius 50 f.

13. **Buße der Kleriker:** Klerikern vom Diakon aufwärts die Kirchenbuße versagt 172 ff. Zeugnis des Optatus 178 f. Begründung des Verbots durch Augustinus 179 ff. Das Verbot existiert nicht in der ältesten Kirche 173. Erklärung der Verordnung zweier gallischer Synoden: pænitentiam desiderantibus etiam clericis non negandam 189 f., 298. Das Verbot der Priesterbuße besagt nicht nur, daß gefallene Priester nicht auf Grund der Buße ihr Amt wiedererlangen dürfen (Morinus, Hinschius) 175 ff. Absetzung als Äquivalent der Kirchenbuße 183 ff. Die Absetzung gefallener Geistlicher in Rom unwiderruflich 184 f., 193 ff., 202, 259 f. Die spanische Kirche begnügt sich mit zeitlich begrenzter Suspension und Exkommunikation 191 f., 296. Bei geheimen Vergehen sind Geistliche im Gewissen verpflichtet, auf ihr Amt zu verzichten 78 f., 202 f., 278. Neben der Absetzung wird bei qualifizierten Vergehen und bei Rückfall noch die Exkommunikation verhängt 31, 186, 260. In der gallischen Kirche wird die Exkommunikation öfters mit der Absetzung verbunden 186 ff., 193 ff. Der Fall des Bischofs Contumeliosus 193 ff. Zeitlich beschränkte Exkommunikation bei Disziplinarvergehen 260. — Die „privata secessio" für büßende Geistliche 172, 197 ff. Sie ist

keine sakramentale Buße 198 ff. Buße des Confessors Natalius bei Eusebius 181[3]. Nach Isidor vollzieht sich die Buße der Kleriker Deo tantum teste 285 f., 298. Zwangsbuße der Kleriker im Kloster 187, 193 ff., seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts direkt mit der Absetzung verbunden 198, 259 f. Diese Zwangsbuße nicht als Kirchenbuße zu bewerten 195 ff., 198. Donatistische Bußpraxis gegenüber den Klerikern 176 ff. Reordinationen bei den Donatisten 177. Mönchsbuße = conversio 71 f., 201, 296 f. Exkommunikation in der Klosterdisziplin 76.

14. **Keine kirchliche Privatbuße:** Abgrenzung des Begriffs Privatbuße 209 f. Die Übung einer kirchlichen Privatbuße fälschlich angenommen 59[1], 140, 146[3], 159 f., 204 ff., 269 ff. Absolutes Schweigen der altkirchlichen Schriftsteller über sie 225 f., 277. Die Krankenbuße nicht Privatbuße 211 f., 226. Keine geheime Buße für geringere oder geheime Sünden bei Augustinus 213 f.; bei Innocenz I. 10, 215 ff.; bei Leo I. 217 ff. Die von Leo allgemein geforderte Buße in der Fastenzeit ist nur privater Art 219 ff. Keine geheime Buße bei Cäsarius 224 f.; bei anderen gallischen Autoren 226, 294 f. Die Vita Hilarii Arelat. spricht nicht von einem geheimen, sondern von einem öffentlichen Bußverfahren 227 ff. Die private, wiederholbare Buße von der 3. Synode von Toledo als execrabilis præsumptio zurückgewiesen 157 ff. Keine geheime Buße bei Gregor I. 269—278.

15. **Die Beicht als nichtsakramentales Mittel der Seelenführung:** Die Beicht in den morgenländischen Klöstern 230 ff.; in den abendländischen Klöstern 232 f.; auch bei den Laien in Übung 127 f., 235 f., 270 f. Gewissenserforschung, tägliche 232, 283[1]. Priesterliche Interzession und Mithilfe bei der privaten Buße 237, 271, 283. Der „Beichtvater" nicht notwendig Priester 231 f., 272. Plerophorie 238, 266. Die Theorie der „absolution en acte" von d'Alès 271[6].

16. **Die seelsorgliche Bußpraxis:** Ihre Gestaltung in der gallischen Kirche 115—128. Die Predigt 124, 261. Die Prediger dringen ständig auf Bekehrung und Bußübung, erwähnen dagegen selten die Kirchenbuße 123. Kirchliche Sittenpolizei und correptio der Fehlenden 11, 56 f., 124, 270, 283; öffentliche correptio 261. Unkluge Strenge vom Übel 125. Die Exkommunikation als vollständiger Ausschluß aus der Kirche die schwerste Strafe für Hartnäckige 11, 31[2], 78, 157, 243, 255, 261. Sie ist nur mit großer Vorsicht anzuwenden 125, 260. Sie ist unmöglich, wenn die Zahl der Frevler zu groß 126, 242.

17. **Buße und Kommunionempfang:** Tägliche Kommunion gestattet von Augustinus und Isidor 292 f. Cassian und Gennadius empfehlen frommen Christen die wöchentliche Kommunion 240. Leo I. setzt die Kommunion aller Gläubigen am Osterfest voraus 243. Gallische Synoden verlangen sie an den drei Hochfesten 243. Die würdige Kommunion verlangt Gewissenreinigung nicht nur von den crimi-

na, sondern auch von den leichten Sünden 239 f., 292. Warnung vor übertriebener Ängstlichkeit 240, 294 f. Für crimina verlangen Ambrosius, Augustinus, Leo I., Gennadius grundsätzlich die Kirchenbuße als Vorbedingung der Kommunion 241 ff., 292. Schwierigkeit dieser Forderung wegen der Unwiederholbarkeit der Kirchenbuße 241 ff. Überhandnehmen der unwürdigen Kommunionen 242 f., 292. Viele schieben die Kommunion lange auf 241. Von Ambrosius wird dies gutgeheißen 64 f., 241. Zur Zeit des Cäsarius verlangt man zur Kommunion vorab nur Bekehrung und private Buße 244 ff.; desgl. Isidor 293 f. Vereinbarkeit dieser Praxis mit dem späteren tridentinischen Gesetz 247[1].

Alphabetisches Autoren- und Quellenregister

Adam, K. 3, 5, 14[5], 20[1], 22[1], 82[1], 118[1], 162, 209, 211[2], 213
d'Alès 208, 215[2], 271[6]
Agapet I., Papst 196 ff.
Aguirre 157[1], 159[1]
Ambrosius 14, 18[1], 19, 23, 26, 27[1 u. 2], 46[4], 48, 58 f., 64 f., 80, 237[2], 238[1], 241, 254[1], 273[3]
Arnold 69[1], 71[1], 73[3], 80[3], 189[3], 192[1], 196[2], 198[1]
Aubespine 109[2], 151[2], 172[4], 174[1], 177[2]
Augustinus 5, 12, 14[5], 20[1], 22, 23, 24, 26[1], 28, 29[4], 37[3], 40[1], 44[2], 46[3], 47[4], 52, 64[1], 75[1], 80, 81[2], 82, 88, 105, 125, 126[1], 162 ff., 170, 171[2], 177[1], 179 ff., 182[1], 197[3], 210[2], 211[2], 213 f., 235, 241 ff., 251, 254[1], 278, 292 ff., 296, 301, 303 f.
Avitus von Vienne 102 ff., 112 f., 121 f.

Bardenhewer 111[3], 167[1]
Bareille 143[2]
Basilius 184, 210[3], 230 ff.
Batiffol 14[5], 30[1], 41[1], 50 ff., 57[1], 91[2], 92, 143[1], 166[2], 167[1], 177[2], 181[3], 199[1], 200 f., 208, 211[2], 213 f., 217 f., 222 f.
Baur, P. 214[1]
Benedikt von Aniane 128
Benedikt von Nursia 233
Bergmann 87[3]
Bihlmeyer 233[3]
Billuart 207[4]
Binterim 50[1], 172[4]
Boudinhon 35[3], 57[1], 208, 225, 230[2]
Brewer 199[1]
Browe 243[2]
Canones apost. 147, 184, 193[4]
Casel 129[2]
Cäsarius von Arles 70, 71, 73[3], 79 ff., 89 f., 91, 95, 100, 105, 113 ff., 115 ff., 126, 139 ff., 170, 193 ff., 203[1], 213, 224 ff., 232, 236, 239 f., 242, 244 ff., 286[1]
Cassian 70, 71 ff., 105, 201, 226, 232 f., 236, 240.
Chrysologus 36 ff.
Chrysostomus 64[1]
Cölestin I. 41, 107, 110[4]
Constitutiones apost. 237[2]
Cornelius, Papst 174
Crzapla 128[4]
Cyprian 10, 14, 18[1], 24[3], 28[1], 29, 39, 40, 43, 46[2 u. 3], 48, 49[3], 58, 110[4], 162, 173 f., 182, 210[3], 258[3]

Damasus I. 46, 49
Damasianische Grabinschriften 41[1]
Diekamp 213[1]
Dionysius-Exiguus 194
Döllinger 181[3]
Duchesne 71, 229[2]

Engelbrecht 84[3], 87[3], 132[3]
Epiphanius 268[2]
van Espen 109[2]
Eusebius von Cäsarea 174[1], 181[3]
Evagrius Pontikus 72

Faustus von Riez 80, 84[3], 111 f., 128
Felix III. 22, 23[6], 27[2], 30, 31 ff., 44[1], 93, 150[2], 154[5], 182 f., 198
Firmilian von Cäsarea 182
Frank 50[1], 109[2], 181[1], 207[4]
Fulgentius von Ruspe 162 ff.
Funk 32[2], 33[1], 71, 207

Galtier 6[1], 14[5], 57[1], 61[1], 180[2], 208, 209, 210[3], 211[2], 212, 213 f., 227 f., 247[1]
Gelasius I. 196[3]
Dicta Gelasii 33[2]
Gennadius 76 ff., 87, 111[3], 114[1], 128[4], 130, 131[3], 140, 167[1], 225, 226, 241, 291, 302.
Gregor I. 53, 248—278, 282, 283
Gregorii II. Capitulare (716) 53[4]
Godet 275[4]
Görres, Fr. 167[1]

Harent 208
Harnack 205[2]
Hefele 135[3], 175[1], 176[3], 196[2]
Herbst 143[2]
Hermas 57, 58
Herzog 143[2]
Hieronymus 18, 20[1], 35, 37[2], 48, 57[5], 77, 200 f., 285[3]
Hilarius von Arles 227 ff., 238[1]
Hinschius 175, 182, 188
Holl 19[1], 55[2], 232[1]
Hörmann 14[5], 50[1], 230[2], 231[1 u. 2], 237[2], 238[1], 243[1]
Hormisdas, Papst 68, 148, 192
Hosius von Cordoba 143
Hünermann 82[1], 214[1]
Hurter 207[4]

Innozenz I. 10, 28, 29, 30, 40, 48, 61, 62, 107, 185, 210[2], 213, 215 ff., 218, 225[2]
Isidor von Sevilla 131[1], 278—299

Johann II., Papst 193 ff., 198, 199[1]
Jonas, Biograph Columbans 305
Jülicher 167[1]

Kallist, Papst 181[3]
Kirsch 12[2], 14[2]
Klemens von Alexandrien 230
Kliefoth 12[1]
Kober 198[3]
Koch, H. 17[2], 20 f., 32 f., 34 f., 57[1], 91[2 u. 3], 92 ff., 130[2], 155 f., 214[1]
Kurtscheid 14[3], 133[1]

Lagarde 33[3], 223[1]
Lea 205[1], 207
Leclercq 71
Lejai 80[1]
Leo I. 6 ff., 11 ff., 23[6], 24, 25, 26, 27, 28, 29, 34, 38 f., 42, 47[1], 48, 62, 65 ff., 151[3], 172, 175 f., 182, 183, 197 ff., 210[3], 212[2], 213, 217 ff., 239, 243, 304
Liber pontificalis 50
Loening 12[1]
Loofs 205[2]

Maassen 193[4]
Malnory 80[1]
Martini Bracarensis Capitula 152, 153[7], 155
Maximus von Turin 15 f., 25[2]
Miltiades, Papst 176, 177[2], 178
Morin, G. 71, 77[1], 80[1 u. 2], 87[3], 128[4], 130[2]
Morinus 8, 9[1], 14[2], 17[2], 44[3], 58, 59, 61, 107, 109[2], 111[1], 143[2], 173, 175, 176, 178 f., 188, 202, 207
Müller, K. 205[2]

Optatus 176, 178 f., 197[3], 256[1]
Origenes 14, 24[3], 37[2], 73, 230, 235, 237[2], 254[1]

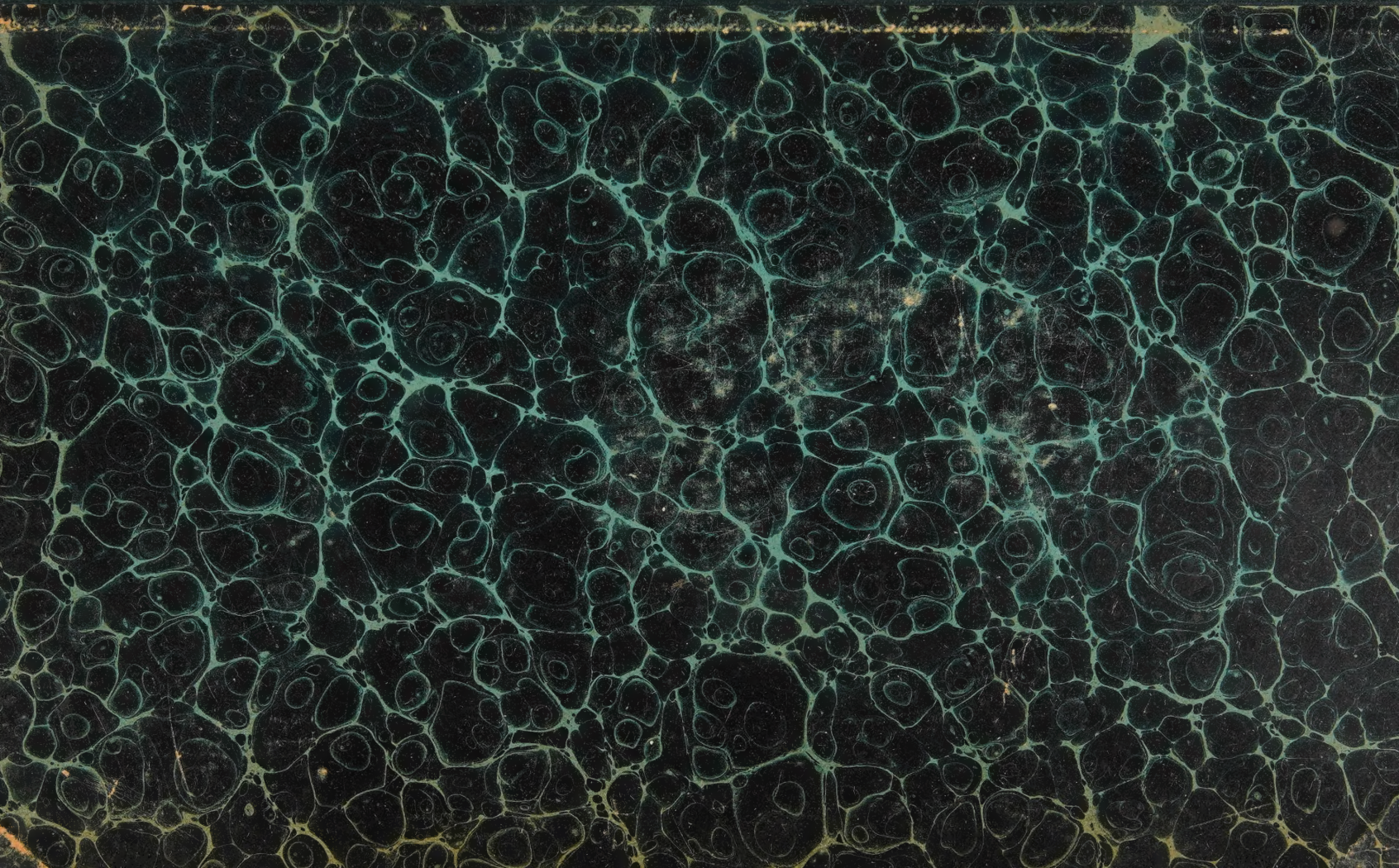
Pacian 58, 144 ff.
Palmieri 207[4]
Paulinus, Biograph des hl. Ambrosius 15[1], 273[3]
Paulinus von Burdigala 111, 128[4]
Paulinus von Nola 132[2]
Pesch 207[4]
Petavius 207, 295[1]
Pijper 12[1]
Pomerius 70, 78 f., 82, 88, 105, 123 ff., 127, 138 f., 202, 226, 235 f., 237[1]

Probst 17[2], 207[4]
Proost 214[1]

Rauschen 9 f., 17[2], 50[1], 61[1], 275
Redemtus 297 f.
Rufin 35
Ruricius 131[3], 132

Sacramentarium Gelasianum 34
Sacramentarium Leonianum 39[2]
Salvian 13[1], 69, 95, 97 f., 100, 131, 136 ff.
Schanz 64[1]
Scheel 214[1], 257[2]
Schmitz 50[1], 172[4], 188, 207[4]
Schmoll 37[1], 257[2]
Schnürer 69[2]
Sidonius 133
Siricius, Papst 24, 30, 33[2], 59 ff., 147, 172, 175, 176[1], 185, 192, 193[4]
Sirmond 107, 189, 190[2]
Sokrates 56[2]
Sozomenus 16 f., 52, 55 f., 94, 229
Statuta ecclesiæ antiqua 71, 89, 94[2 u. 5], 96, 97[1], 101, 107, 108, 109[2], 110[1], 228[3]
Steitz 205[1]
Stephanus, Papst 182
Stufler 207[4]
Synoden:
Agde (506) 82[3], 89, 91[1], 94[4], 101, 102, 135[2 u. 3], 201[1], 243
Ancyra (314) 28, 155, 296[4]
Angers (453) 96, 98, 187
Antiochien (341) 193[4]
1. Arles (314) 28, 58, 210[3]
2. Arles (443 oder 452) 89[3], 92, 93, 96[2], 97, 99, 102, 106, 107, 135[2], 155, 187, 189, 298
4. Arles (524) 101, 136[2]
Barcelona (541) 151, 152[1], 285[2]
1. Elusa (551) 99
Elvira (306) 28, 58, 143, 149, 174, 210[3]
Epaon (517) 91, 93, 96, 99, 101, 134[3], 135[2], 186, 194[1]
Gangra (Mitte des 4. Jahrh.) 139[1]
Gerunda (517) 148, 151[2], 190
Hippo (393) 49, 216[2]
Karthago (251) 210[3]
Karthago (390) 49, 216[2]
Karthago (401) 172, 173, 176, 185
Lerida (524) 134, 148, 149[3], 154, 156, 161, 191 f., 290[2]
2. Macon (585) 53[4]
Marseille (533) 193
Narbonne (589) 262[1]
Neocäsarea (314—325) 174, 193[4]
Nicäa (325) 22, 28, 62, 93, 107, 109[2], 154 f., 194
1. Orange (441) 89[3], 91, 97[1], 107, 109, 112, 150[1], 151[2], 186, 189, 194[1], 298
2. Orange (529) 71
1. Orleans (511) 99, 134[4], 135[3], 188, 194
3. Orleans (538) 100, 101, 102, 131, 134[5], 135[1], 136, 187
5. Orleans (549) 135[2], 136[2], 201[1]
3. Paris (um 557) 134[3]
Rom (313) 176, 181 f.
Rom (402) 30, 31, 62
Rom (487) 22
Saragossa (380) 144
Sardika (343) 143
Tarragona (516) 54[1], 149[3]
1. Toledo (400) 147, 153[7], 192[3]
3. Toledo (589) 148[3], 154, 157 ff., 192[3], 223, 285[3], 291
4. Toledo (633) 148, 150[3], 152, 289, 290[2], 292
6. Toledo (638) 151[3], 289[1 u. 2], 292
11. Toledo (675) 212[2]
17. Toledo (694) 53[4]
2. Tours (461) 98, 134[4], 186, 188
Vaison (442) 91 f., 106, 107, 109, 112
1. Valence (374) 186, 194[1]
Valencia (524) 155

Tertullian 14, 18[1], 26[3], 48, 57. 58, 64[1], 162, 301 f.
Theodoret 268[1]
Thiel 33[3]
Tillemont 109[2]
Tixeront 14[5], 50[1], 80[1], 117, 120, 122, 129[2], 140, 166[2], 192[3], 206, 208, 213, 224 f., 233[3]
Vacandard 14, 15[1], 50, 54[2], 55[3], 146[3], 166[2], 208, 220[1]
Valesius 57[1]
Viktor von Cartenna 166 ff.
Viktor von Tunenna 167[1]
Viktor von Vita 53, 164

Wittig 275

265.613 S
P841
85686